MIKE SINGLETON
Adieu à l'anthropologie

« (En anthropologie)
le progrès consiste à remplacer nos concepts par
des concepts plus adéquats, affranchis de leurs
origines modernes, plus capables d'embrasser des
données que nous avons commencé par défigurer »
(Dumont 1983 :16)

Nomade(s) sans le savoir

« Pardonnez-moi, « Père » Dumont, car j'ai beaucoup péché! » En effet, j'ai commencé ma carrière anthropologique en défigurant les données que les WaKonongo de la Tanzanie profonde m'avaient gracieusement offertes entre 1969 et 1972. J'ai cru, entre autres, que leurs *waganga* étaient des « guérisseurs ancestraux », des « tradipracticiens » comme l'OMS allait les (mal) nommer (Singleton 1976). Passe encore que ma croyance n'ait été qu'une simple erreur d'étiquetage académique, mais malheureusement, en trahissant leur identité, elle avait été « proprement » ethnocidaire (Singleton 2006). Capable de diagnostiquer n'importe quel problème (du vol de bétail à un manque de pluie en passant par des accrocs de santé) et d'y apporter la solution, le *mganga* n'est aucunement, comme il nous paraît, « un médecin qui s'ignore », mais, se reconnaît lui-même et est reconnu par les siens comme un « clairvoyant remédiateur ». A part le fait que ce qui se prend pour La Médecine n'est qu'une ethnomédecine parmi d'autres (en l'occurrence celle de la tribu occidentale), il y a des cultures, notamment bantoues, qui ignorent tout de la prise en charge biomédicaliste des dysfonctionnements somatiques (Singleton 2011f). J'ai longtemps pensé aussi que la religion ancestrale des WaKonongo avait été, justement, un culte des esprits ancestraux (1977a). D'entrée de matière je savais qu'elle n'était pas de cet ordre monothéiste mis au point depuis quelques millénaires à peine (Debray 2001) par le judéo-christianisme (Singleton 1972) et qui a connu sa belle mort dans une divinité néo-thomiste à laquelle même peu de théologiens croient encore (Singleton 2011c). Mais il m'a fallu une bonne trentaine d'années pour me rendre compte que, forcé et contraint par les évidences interculturelles d'élaguer des éléments de la religion telle que vécue et conçue en Occident, au lieu de me rapprocher d'une religiosité quintessencielle je me retrouvais finalement avec plus rien de saisissable et de sensé en main (Singleton 2003). Aujourd'hui, sans nier que des phénomènes dits « religieux » ou « divins » aient pu avoir un sens dans certains milieux à des moments donnés, je nie, pour des motifs de plausibilité phénoménologique, que les WaKonongo aient pu soupçonner leur existence. Vus de près, les convictions et les comportements qui avaient fait croire à la plupart des premiers observateurs expatriés à une forme de religion primitive axée autour des esprits ancestraux, n'étaient en réalité que la cérémonialisation d'un fait, obvie aux plus intéressés, à savoir que la survie sociétale dépendait d'un savoir faire matériel, d'un savoir vivre moral et d'une sagesse philosophique qui ne pouvaient venir qu'avec l'âge. En partant du latin *religare* (« être relié ») on pourrait définir la religion de manière heuristique comme « se retrouver obligé de se rapporter à autre que soi dans des réseaux de réciprocité asymétrique ». Si religion konongo il y avait eu, elle n'était pas à base d'une révélation divine mais d'une réalisation humaine : la (re)connaissance du fait que plus quelqu'un vieillissait dans leur type de société, plus son utilité publique grandissait (Singleton 2002b).

De l'écologie (Singleton 2001b) au sacré (Singleton 2011d) en passant par le politique et la parenté, j'avais tout faux : j'avais, comme on disait chez moi, forcé les pieux carrés des WaKonongo dans mes trous ronds. Mes carnets remplis (je date de bien avant l'audio-visuel), au retour, j'ai publié des textes à la fois pour mon propre plaisir et par devoir d'état, bien obligé de tenir compte des avis de mes pairs et de mes supérieurs, mais aucunement des réactions de mes sources d'information (quasiment inexistantes puisque non sollicitées[1]). D'où sans doute un emploi des dires et faire konongo « digne » des anthropologues du XIXe, qui réglaient leurs comptes entre croyants et mécréants grâce aux croyances et mécréances primitives (Pettazzoni 1957). Aujourd'hui, sans imposer le retour à l'expéditeur ni insinuer que l'*imprimi potest* du Peuple (mais lequel ?) devait être dirimant, je ne suis pas sûr que l'instrumentalisation d'autrui pour des causes qu'il ignore soit totalement dépassée en anthropologie. A supposer (ce que je ne fais pas) que se servir d'autrui devrait être absolument proscrit, je dois avouer avoir embrigadé « mes » WaKonongo dans des combats qui n'étaient pas à ce point les leurs – du féminisme à l'agnosticisme en passant par la décroissance ! Pire encore, par la force de ma formation en Occident et celle des attentes et attendus occidentaux, j'ai longtemps coulé l'altérité konongo

[1] Il est vrai que dans mes dernières années universitaires j'ai pu participer à un projet au Niger qui visait à faire interagir sur un pied d'égalité les villageois, des agents de terrain et des académiques (Amoukou, Wautelet 2007).

dans une moule monographique qui est venu à bout de leur irréductible identité au nom de la Mêmeté occidentale. Le pire des pillages n'étant pas tant celui des ressources naturelles que celui des ressorts culturels (Singleton 2007c). L'illusion que le seul moyen de sauver les meubles interculturels est de les agencer autour d'un seul et unique « immeuble », notre commune nature humaine, nous empêche souvent d'accepter que l'Autre l'**est,** vraiment, et n'est pas une variation (en plus petit et moins parfait) du Même.

Mais ces défigurations partielles de leur intentionnalité identitaire ne sont rien à côté de mon rangement des WaKonongo *ut sic* et en soi dans le casier réservé par nos sciences humaines aux « agriculteurs sur brûlis ». Certes ils déboisaient chaque année des parcelles dans la forêt pour y planter du maïs et l'une ou l'autre culture de rente (arachides, tabac, riz) : ils ne demeuraient donc que provisoirement sur place. Mais si « être nomade » c'est « aller indéfiniment de l'avant », profitant à fond de la convivialité immédiate, se souciant peu du passé et encore moins d'un avenir (tous les deux n'ayant été ou ne pouvant être qu'identiques au présent), alors les WaKonongo faisaient figure de et fonctionnaient comme les plus authentiques des nomades (Singleton : 2001a, 2004b, 2005). Vivant leur nomadisme à fond, ils n'avaient pas plus à le problématiser explicitement qu'un poisson son eau. Leur reclassement n'intéresse que nous. Mais loin d'être purement formel, il permet d'apprécier à sa juste valeur le Choix de Société konongo : un mode de production matériel fait de simplicité volontaire et un mode de reproduction aussi bien moral que métaphysique amplement suffisant – pour eux, sûrement, et peut-être pour nous aussi. S'encombrant d'un strict minimum de choses tangibles et transportables, mais jouissant d'un maximum de vitalité sociale, les WaKonongo voyageaient tout aussi légers en esprit qu'en réalité : pas de mythe de création et encore moins de souci eschatologique. Sans notre foi, mais pas du tout sans loi.

Nomades, les WaKonongo l'avaient été à l'insu de leur plein gré. Moi, je le fus à mon corps défendant ! En effet, quand j'y pense, jusqu'à ce qu'il y a peu, ma vie a été une longue fuite en avant, assumée après coup mais non pas recherchée d'abord. M'imaginant appelé par le Dieu de l'époque, j'ai quitté mon Angleterre natale à quinze ans pour devenir missionnaire d'Afrique (*vulgo* « Père Blanc »). Au nom du même Dieu, on m'a fait étudier dans la plupart des pays de l'Europe de l'Ouest. Par la suite, le Destin m'a fait passer par la plupart des coins du continent africain.

Il serait inutile de dresser ici la liste complète des lieux par lesquels je n'ai cessé de transiter avant de me trouver cloué enfin au sol wallon. Il est plus pertinent de noter qu'il m'est arrivé plus souvent de devoir que de vouloir quitter les lieux en question. J'ai appris de la bouche de l'un de mes professeurs de l'époque qu'un manque de foi suffisamment catholique aux yeux du staff avait failli à trois reprises motiver mon renvoi du grand séminaire. Bien qu'inconsciente, cette orthodoxie insuffisante a amené le recteur de l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes à rompre unilatéralement le contrat que j'avais conclu avec lui. Soupçonné, d'un côté, par le pouvoir local d'avoir téléguidé des serpents sur un village socialiste (*ujamaa*) rival de celui que j'avais moi-même fondé, et, de l'autre, accusé par certains paroissiens d'être un crypto-musulman à cause de mes efforts œcuméniques, aussi bien l'Eglise que l'Etat m'ont prié de quitter la Tanzanie. Engagé par *Pro Mundi Vita* (un centre d'information au service des autorités ecclésiastiques) pour faire des enquêtes au nom de hiérarchies confrontées à des situations de crise (entre autres la guerre de Biafra, la révolution de Mengistu, la radicalisation islamique en Algérie), puisque les païens continuaient à me convertir là où le contraire était prévu par le programme, après une discussion avec mes supérieurs religieux, nous nous sommes quittés de commun et amical accord en 1979. C'est sur la demande d'une Fondation Universitaire belge que je me suis alors retrouvé à diriger l'Institut des Sciences de l'Environnement à Dakar, et ensuite sollicité par les Facultés de Namur comme conseiller es développement, pour enfin être invité à enseigner à l'Université Catholique de Louvain. C'est là que et quasiment pour la première fois de ma vie, j'ai démissionné de mon plein gré du lieu où on m'avait casé : l'Institut des Pays en Développement. Car je n'arrivais pas à croire que le Développement, au lieu d'être de la merde (Singleton 2011d), représentait la Fin imminente et heureuse du Monde. Il est vrai qu'à l'UCL, sur le point ou presque, de quitter les lieux, j'ai été amené à présider au lancement d'un Laboratoire d'Anthropologie Prospective auquel en fin de carrière j'ai dit adieu en 2004... un adieu que,en fin désormais de vie je m'en rends compte, aurait pu et même dû être plus absolu.

Un adieu à une certaine anthropologie et non pas aux anthropologues (surtout pas à ceux que je continue à considérer comme des amis plus que des collègues) ! Non pas tant « Mon adieu à l'anthropologie » que « Un adieu à mon anthropologie ». Car ce texte (aux allures de témoignage et de testament - d'où une pléthore de renvois à mes *opera omnia*) aurait pu tout aussi bien s'intituler « confessions d'un anthropologue repenti ». Non pas qu'il représente, du moins je l'espère, le *mea culpa* traître d'un *pentito* mafieux : si je bats ma coulpe, c'est que, à l'instar de Clamence, le juge de Camus, avant de jeter des pierres sur mes proches, je réservé la première pour ma propre personne. « Tous coupables ! »

Le parcours paradigmatique – une impasse sans issue ?

Cet exorde personnalisé aura énervé les uns et embarrassé les autres. Dans le monde académique, la vulgarité nombriliste sied tout au plus à une vulgarisation plus ou moins haute du genre « Terres Humaines », mais non pas à des publications savantes dans des revues scientifiques. Et pourtant c'est cette absence de toute déclaration d'identité et d'intentionnalité, imposée par l'Ordre Anthropologique, qui constitue à mes oreilles le premier des échos de l'ethnocentrisme insuffisamment critique de notre discipline. Certes, les éditeurs tendent désormais à mettre une photo de l'auteur hors texte avec trois lignes biographiques pour le situer. Mais, loin s'en faut, cela ne suffit pas. Passons sur le fait que loin de n'être qu'une méthode parmi d'autres, le récit de vie pourrait identifier tout être humain en profondeur métaphysique, au bas mot le lecteur devrait pouvoir connaître à la ligne et non pas entre les lignes d'où l'auteur vient et où il veut en venir. Depuis Okely et Callaway (1992) les anthropologues ont acté, en principe, ce que les épistémologues savaient depuis belle lurette, à savoir : qu'il ne peut pas y avoir d'anthropologie sans autobiographie.

Je n'ai pas l'impression que cette thèse ait modifié la mentalité et les mœurs des anthropologues. Mais même à supposer (car c'est loin d'être le cas) que la thèse d'une inéluctable implication intrinsèque de tout individu dans ce qu'il fait ait été acquise en amont, ce que cela comporte en aval comme conséquences concrètes dépendra des considérations de caractère et de contexte. Ce qui est vrai, c'est que l'implication coûte plus cher que l'observation. Le métier d'intellectuel n'est devenu de tout repos que de nos jours (Canfora 2000). A l'époque grecque on entrait en philosophie comme on entrait en religion. A part l'un ou l'autre, consacré en tant que collaborateur de l'ordre politiquement établi, les philosophes étaient des prophètes provocateurs, des poètes inspirés et non pas des ratiocineur raseurs ou des pontes pontifiants. Un Socrate *redivivus* trouverait sans doute nos académiciens, anthropologues inclus, tout aussi fats et fades que les intellos sinécurisés de sa Cité. Et on peut penser qu'un Jésus aurait plus sympathisés avec un Jaulin qu'un Lévi-Strauss ! Certes l'anthropologue n'a pas toujours affaire, loin s'en faut, à des peuples qui font problème. A l'encontre, par exemple, des Dowayos qui se foutaient de Barley (1983) ou du sort désespéré et désespérant réservé aux Iks (Turnbull 1973) ou aux Inuits (Mowatt 1975), les WaKonongo n'exigeaient pas une ethnographie aussi personnalisée que la mienne. Par conséquent, je veux bien admettre que ma façon idiosyncrasique de les présenter m'inclut parmi les anthropologues qui s'imposent en s'exposant trop. Mais ce que ma formation philosophique m'empêche de concéder, c'est qu'un anthropologue puisse proposer sans se poser du tout. Le style est une chose, la substance tout autre chose. Par les temps prosaïques qui courent, je ne pourrais pas me faire publier en anthropologue si j'écrivais en alexandrins (ce que de toute façon je ne saurais pas faire !). Par contre, le fait qu'à part son nom, on ne puisse pas savoir qui écrit et pourquoi est une aberration épistémologique. Répondre qu'on n'a pas à le savoir puisqu'il s'agit d'un écrit scientifique ne serait qu'une absurdité épistémologique de plus. Car à cet égard le comble est que les pratiquants de l'observation participante semblent moins capables que les scientifiques et les philosophes d'intégrer consciemment et en continu dans leurs productions le fait que non seulement l'observateur est observé, mais que *son* observation est largement responsable de ce qu'*il* finit par observer. Heisenberg n'avait-t-il pas insinué qu'un neutron se sachant observé se mettait sur son trente et un ? ...et Ruyer d'ajouter que n'importe quel neutron pourrait écrire son autobiographie ! L'anonymat exigé de l'auteur en anthropologie (on n'a pas à savoir si un « M. » renvoie à Mary ou à Mike) prend comme allant de soi ce qui reste à prouver : que l'Anthropologie constitue désormais un En Soi, un Tronc Commun, un Patrimoine, une Orthodoxie que les anthropologues se doivent de gérer respectueusement et éventuellement augmenter par des ajouts accidentels au Substantiellement Acquis. N'y a-t-il pas quelque chose de paradoxal à entendre l'anthropologue dire que le Mariage « ça » n'existe pas[2] et que même là où les gens se marient il y a autant de mariages que de mariés, mais ne jamais l'entendre conclure que l'anthropologie étant ce que chaque anthropologue a fait, fait et fera, une Anthropologie *ut sic* et en soi, ne pourrait guère représenter qu'un plus petit dénominateur commun flottant ? Tout le monde sait que malgré les apparences, une tige dans un verre d'eau n'est pas cassée, par contre il y a des illusions d'optique onto-épistémologique qui finissent par faire foi et loi.

Les dégâts seraient relativement limités si cette foi et cette loi n'avaient lieu que dans une seule culture. Le problème c'est qu'une culture, devenue hégémonique grâce à une de ses parties, mettons sa puissance de feu, tende à absolutiser les autres parties de son Tout. Devenu maître du monde jusqu'au milieu du siècle passé, l'Occident impérialiste a imposé son marché (de dupes) à tout le monde, et a exporté sa division du travail intellectuel. Bien que faisant partie du lot, l'anthropologie se contentait de former la première génération d'anthropologues indigènes au Nord – dont des élèves de Malinowski tel Jomo Kenyatta du Kenya ou Fei Hsiao-

[2] Needham (1977 : 107) l'avait dit bien avant la découverte des Na et nous allons voir que l'historien Veyne l'a dit de la religion. Mais ce que ni l'un ni l'autre n'ont dit c'est qu'on ne voit pas pourquoi l'Anthropologie ou l'Histoire existeraient davantage. De toute façon dès la naissance de nos sciences humaines, l'allant de soi candide de leurs catégories analytiques avait été fustigé (Sorokin 1928 : 683, 710).

t'ung en Chine. Ce dernier a fini par renoncer à faire du « field work » pour littéralement travailler dans les champs avec les paysans – se rendant compte qu'ils voulaient améliorer leurs vies plutôt que d'être informés à propos des systèmes de parenté ou des coutumes culinaires qu'ils connaissaient déjà suffisamment bien (Sanchez et Wong 1974).

Le maintien d'une anthropologie aussi inodore et incolore que la physique nucléaire n'est qu'une petite partie du sommet à peine émergé de notre immense iceberg ethnocentrique. Qu'il soit (re)dit immédiatement que l'impossibilité intrinsèque d'une troisième voie rejoignant, bien au-delà de toute culture, une chimérique Réalité (sur)Naturelle fait que la seule alternative possible à un ethnocentrisme qui s'ignore est un ethnocentrisme qui s'assume (Singleton 2004a). Autrement dit, l'ethnocentrisme constitue ce que depuis Kuhn (1970) on nomme un plafond paradigmatique : un *nec plus ultra* qu'on ne voit pas dans l'immédiat comment crever (même si on n'en exclut pas la possibilité) et qui détermine la portée définitive de tout ce qui se trouve en dessous de lui. Le peu d'impact de la boucle anthropologie/autobiographie illustre une règle générale : il faut du temps avant de se rendre consciemment compte de toutes les conséquences critiques d'un postulat paradigmatique[3]. En l'occurrence, il s'agit de l'ensemble d'optiques et d'obligations qui découle du simple fait de ne pouvoir naître et n'être que quelque part. En effet, si une prise de conscience critique du situationnisme sociohistorique (autre nom de l'ethnocentrisme) peut faire en sorte que vous ne soyez plus complètement dedans, elle ne peut jamais vous (re)placer entièrement dehors dans le nulle part d'un « no-man's land », mais tout au plus dans un entre deux nomade (qui me paraît personnellement ce qu'il y a de mieux).

Ces effets à retardement expliquent pourquoi le « coming out » tardif d'un vieux retraité, qui n'a plus rien à gagner ni à perdre en termes académiques, ne sent pas nécessairement le souffre ! En effet, ma longue collaboration avec l'ordre établi (des années d'enseignement « supérieur », d'organisation et de participation à des colloques disciplinaires et interdisciplinaires, plus de 250 publications dont certaines « scientifiques »...) ne parle pas tant de ma complicité intéressée que d'un enjeu philosophiquement et pratiquement interpellant : nous avons beau nous familiariser avec les propositions révolutionnaires des grands gabarits intellectuels, non seulement cette familiarisation risque d'être sommaire et superficielle (à cause de nos limites personnelles et professionnelles), il faut du temps pour que la radicalité renversante de leurs thèses finisse par faire totalement tilt dans nos têtes.

Comte, paraît-il, a fini par ne plus lire que ses propres œuvres. Mais pour leur confort paradigmatique la plupart des acteurs humains pratiquent ce genre d'hygiène mentale ! Les bateaux avaient beau disparaître à l'horizon, on a continué à croire que la terre était plate jusqu'à ce que Colomb en ait fait le tour. Heureusement pour la continuité de l'espèce, l'une ou l'autre autruche sort sa tête du sable tout juste à temps pour aller mieux survivre ailleurs. Mais en règle générale, un tiens valant mieux que deux tu l'auras, nous nous montrons insensibles jusqu'à la dernière minute à tout ce qui sape nos piliers paradigmatiques. Contredits dans des échanges oraux, ou voulant contredire, il faut bien que nous réagissions sur le champ. Par contre, quoi que sérieusement secoués dans un premier temps par une lecture, par la suite, l'imperméabilité de notre instinct de survie spéculative rend son impact aussi durable que l'eau sur le dos d'un canard qui s'ébroue. Il serait kamikaze de changer sa couverture paradigmatique à chaque coup de boutoir.

On peut donc comprendre, qu'en dépit d'Auschwitz, l'Histoire continue et continue à être écrite par des historiens (Ricoeur 2000 : épilogue). Toute philosophie et pratique du monde relève, en définitive, d'un choix d'horizon herméneutique auquel, faute de pouvoir le démontrer de manière apodictique, il faut bien croire. Le tout, pour éviter les risques d'un fidéisme aveugle tournant au fondamentalisme plus ou moins fanatique, c'est qu'on puisse invoquer des raisons de croire (les *rationes credendi* de l'apologétique d'antan). Si je peux avoir de bonnes raisons de croire au Jésus de l'histoire, je devrais les abandonner pour souscrire au Christ théologisé par un Benoît XVI qui dépasse, et de loin, les limites fixées par le consensus exégétique campé dans la trilogie de Mordillat et Prieur (1999). Quid alors de notre foi anthropologique ? Si elle ne tient pas compte du « paradigm shift », provoqué, entre autres (comme nous allons le voir), par les acquis linguistiques, par les avancées herméneutiques et par les abrogations philosophiques, peut-elle prétendre être moins charbonnière et plus critique que celle, mettons, des Mormons et autres Témoins de Jéhovah ?

Tout Ordre qui a réussi à s'établir provisoirement au centre haut de sa société tend à légitimer ses impositions idéologiques et institutionnelles en s'autoproclamant le seul héritier légitime et direct d'une lignée ininterrompue fondée *in illo tempore* par une figure primordiale : Hippocrate ou Jésus. Néanmoins pour le sympathisant du

[3] Mais il est vrai que si on m'offre une cigarette je la fume encore volontiers malgré les dangers qui m'ont fait arrêter il y a belle lurette ! N'en déplaise à Socrate, souscrire spéculativement à un axiome théorique est une chose, agir pratiquement en conséquence en est une toute autre.

dehors, bien que compréhensible, cette prétendue continuité est faite de ruptures radicales et de transformations profondes – que le peu de médecins ou monsignori qui lisent encore le corpus hippocratique ou les évangiles ont du mal à encaisser (mais qui parmi la génération présente d'anthropologues ont lu Malinowski ou Mauss ?). En les confrontant avec des évidences d'archive tels que les journaux de bord des postes de mission ou des cahiers des administrateurs coloniaux, j'ai pu convaincre mes interlocuteurs konongo qu'ils avaient escamoté des noms de chefs dans leurs listes "dynastiques". Mais essayez toujours de persuader des scientifiques purs et durs que si les prédécesseurs qu'ils revendiquent tels que Newton & Cie faisaient dans "la science" c'était, entre autres, pour améliorer la fiabilité des horoscopes (Thuillier 1988: 127sq). Ce qui fait qu'à l'encontre d'un Bricmont, ils n'auraient rien trouvé à redire sur la thèse présentée par Madame Soleil sous le patronage du sociologue renommé, Maffesoli. Si la foi chrétienne des croyants postmodernes est devenue plus critique, moins littérale, c'est qu'elle a du se faire une raison, entre autres, de l'exégèse savante, de l'éclatement de la philosophie pérenne et du positivisme scientifique. A part l'un ou l'autre intellectuel marginal, l'Islam, pense-t-on en Occident, doit encore passer par ces fourches caudines. Si je me remettais à prêcher pour ma chapelle théologique d'antan, je soulignerais son côté pionnier : dès les années quarante, avec Bonhoeffer, on pensait qu'il serait mieux de relocaliser l'intentionnalité chrétienne ailleurs que dans le religieux, et vingt ans plus tard on proposait même de faire de la théologie sans Dieu ! Puisqu'ils n'y ont jamais cru, la mort du Dieu des Blancs, proclamée désormais par les théologiens eux-mêmes, n'a pas affecté les Noirs. Ce que me laisse plus rêveur, c'est que les anthropologues ont toujours l'air de croire à leur Homme en dépit du fait, que sorti de l'Occident, il n'existe manifestement plus. Certaines choses cruciales, comme l'ethnie, ont été déconstruites, mais la foi des anthropologues dans la singularité de leur *anthropos* semble encore foncièrement fondamentaliste. En théorie nous savons que chaque culture s'est fait son idée de l'identité humaine et que si certaines de ces idées se chevauchent, certaines sont incompatibles ; nous sommes censés savoir aussi depuis que les philosophes (Foucault), les herméneutes (Ricœur) et même les sociologues (Kaufmann 2004) sont passés par là, que l'Homme n'existe plus... et pourtant, en pratique, nous continuons à faire comme si l'homme selon les Jaïns ou les Asmat obéissait, pour l'essentiel, à une logique devenue « naturelle » en Occident. C'est vrai qu'il est plus simple d'anthropologiser en termes du corps *versus* l'âme que d'articuler une anthropologie selon les neuf éléments décelés par certaines ethnies africaines.

J'ai longtemps cru que l'étymologie de notre discipline lui réserverait des jours aussi beaux que longs. Mais même si la logique humaine qui l'anime ne répond plus à l'anthropocentrisme victorien mais au principe anthropique (Demaret, Lambert 1994) et même si elle penche pour une définition conventionnelle plutôt que naturelle de l'identité humaine, le non proprement humain, qu'il soit supra, infra ou para, n'en fait pas partie intégrante. Penser que le trait d'union d'une « anthropo-cosmologie » rendrait la discipline moins exclusivement spécie-centrique serait croire que ce genre de composé factice ne est pas aussi stérile que le croisement d'un cheval et un âne. A cet égard, la « socio-anthropologie » n'est pas moins bâtarde que d'autres bizarreries hybrides du genre « socio-biologie » ou «ethno-psychiatrie » (Singleton 2007b).

A la veille de la Révolution Industrielle et malgré (déjà !) des avertissements quant au minage irréversible de ressources fossiles limitées et l'existence des voies alternatives (déjà !) comme l'eau ou l'air, l'Occident a opté pour le feu (Gras 2007) avec les conséquences catastrophiques qu'on a fini par reconnaître de nos jours. A l'aube des philosophies naissantes, celle qui allait devenir pérenne en Occident, non pas à cause de sa supériorité intrinsèque, mais de sa collaboration (in)consciente avec l'ordre établi, a primordialisé la raison dans l'anthropo-logique classique (Vernant 1989) ou chrétienne (Fromager 1998) à sa disposition, rendant ainsi d'autres volets comme la volonté ou les émotions aussi subordonnés que suspects pour des siècles. D'où dans nos esprits la priorité du « vrai » sur le « voulu » et la contemplation du beau[4] avant la réalisation éventuelle du bien. Il a fallu attendre la venue d'un penseur juif pour que ce choix n'aille plus de soi. S'appuyant sur une anthropo-logique sémite de l'agir (Boman 1960), Levinas n'a pas remis la morale sur un pied d'égalité avec la métaphysique : en les englobant, son éthique est venue à bout de la thèse intellectualiste de la tradition occidentale et son antithèse volontariste[5]. Faut-il préciser que l'absence de tout théocentrisme dans la vision africaine des choses et la présence d'anthropo-logiques pouvant compter parfois jusqu'à neuf éléments, font que même Levinas y tomberait comme un cheveu dans la soupe locale. Ajoutons, néanmoins, que parmi les effets

[4] Au pub où j'allais souvent boire un verre avec Evans-Pritchard, nous croisions parfois Fagg, le grand spécialiste de l'art du Nigeria, mais à l'Institut même, personne ne se préoccupait de « l'Art Primitif ». Malgré les *Nuer*, il n'y était pas beaucoup question d'écologie ou d'économie et, à part Needham, nos profs étaient africanistes. Mais le problème que je me pose ici dépasse et de loin celui de la spécialisation et de la sélectivité.

[5] Les nominalistes, qui prétendaient que Dieu, s'il l'avait voulu aurait pu faire en sorte que 2+2=5 ou Blondel qui voyait dans la volonté voulante (la cause en profondeur des volontés voulues) l'équivalent de l'intentionnalité intellectuelle (et ses idées effectives), loin de représenter une philosophie tout autre, ne faisaient que philosopher autrement, mais toujours en fonction d'un paradigme anthropo-logique exclusivement occidental.

pervers de notre ethnocentrisme rationaliste figure une préparation purement intellectualiste pour le travail de terrain. Nous cherchons à transformer les inévitables préjugés instinctifs de nos étudiants en des préjugements critiques en meublant leurs esprits de grilles d'analyse, d'hypothèses de travail et autres joyeusetés conceptuelles, mais il ne nous vient jamais à l'esprit d'encadrer leurs empathies, d'affiner leur sens esthétique ou de les conscientiser aux non dits du « body language ». Dieu sait pourtant si la perception d'autrui et la réception de ce qu'il donne est une affaire non pas tant de communication compréhensible que de (res)sentiment (in)conscient.

Je ne dois pas être le seul à avoir souscrit à un paradigme sans mesurer immédiatement l'étendue de ses implications. Sans pouvoir mettre un ou des noms sur les autorités à l'origine de mon intuition paradigmatique[6], dès avant « Singleton : 1979b » il m'est apparu non seulement que le fin fond de l'anthropologie que je pratiquais était topologique (« à chaque lieu – *topos* - sa logique et son langage »), mais que « Hors localisation culturelle, Hors situation historique, Hors parler particulier, Hors phénoménologie existentialiste il n'y a strictement rien ». En principe philosophique, du côté ontologique, cela veut dire que les *data* ou données, même les plus naturelles en apparence, surgissent toujours au-dedans d'une culture pour y être élaborées en « faits » (*facta*) ou « factualisées » par ses acteurs. Du côté épistémologique, cela implique que les généralisations les plus globales (telles que « Dieu » ou « l'Homme ») représentent à leur tour, non pas l'expression locale d'en soi universels et univoques, mais les constructions exclusives d'un milieu à un moment donné.

Il n'empêche que j'ai mis quarante ans avant de boucler complètement et concrètement la boucle topologique campée par le truisme heuristique : « à chaque milieu sa mentalité » (et vice versa aurait ajouté Weber). Dans un premier temps, j'avais compris qu'entre autres La Religion, Le Mariage ou La Médecine n'étaient pas des réalités transculturelles, dotées de solides significations substantielles (surtout si on ajoutait que l'Occident les avait réalisées à la perfection !), mais qu'il y avait autant de religions, de mariages et de médecines différentes que de cultures sensiblement distinctes. Par contre, j'ai mis beaucoup plus de temps à comprendre non seulement que La Médecine n'était autre qu'une ethnomédecine parmi d'autres (en l'occurrence celle de l'ethnie occidentale), mais qu'il y avait des cultures où l'absence de tout ce qui pourrait constituer de la médecine ayant un sens saisissable, témoignait de la présence de tout autre chose. Et on devrait faire le même constat pour le mariage ou la religion. Depuis la découverte des Na, il est devenu difficile de prétendre que le mariage est un fait naturel. Ce qui paraît encore difficile, même pour des anthropologues, c'est d'admettre que la religion, loin d'être une réalité de tous les temps et lieux humains, n'est que le fait de certains peuples et à certaines périodes. Ne m'étant jamais pris pour autre chose qu'un fou non régicide (Singleton 1996), je n'ai jamais cru qu'on prendrait au sérieux mes boutades du genre «bien que l'Occident s'en fasse un tas de théories (Evans-Pritchard 1965), il n'y a jamais eu ni Primitifs ni Religion ». Par contre, quand un roi (Veyne 1996) décrète que la religion ne saurait être qu'un phénomène régional et un vice-roi (Debray 2005) qu'il faut, au bas mot, renommer le phénomène autrement, ceux qui continuent à croire que l'homme possède une âme et que cette âme fut d'emblée et d'office religieuse (sinon *naturaliter christiana*) devraient, me semble-t-il, prendre plus de peine pour justifier cette foi qui a récemment valu à Ries, notre illustre collègue louvaniste, le chapeau cardinalice.

Quant à moi, tous ces remue-méninges ont fini par me faire croire que l'anthropologie même est foncièrement ethnocentrique. Par conséquent, et même si c'est à l'insu de son plein gré ou à son corps défendant, notre anthropologie fait partie intégrante et désintégrante d'une certaine occidentalisation du monde (Latouche : 1989).

L'anthropologie comme une occidentalisation certaine du monde

Ce n'est que si la Révélation et/ou la Raison représentaient des Réels de Référence absolument (sur)naturels que l'entrée dans une « Eglise catholique » ou une « Association universelle » (étymologiquement ces expressions sont identiques) serait non seulement une évidence obvie aux esprits objectifs, mais une obligation que, au nom de Dieu et/ou du Destin ils doivent imposer aux obscurantistes obtus, *manu militari* le cas échéant. Ce genre de lieu unique où tout le monde se retrouverait étant suicidaire en termes darwiniens, heureusement pour la survie de l'espèce, tout un chacun, anthropologue inclus, ne peut pas prêcher plus que pour sa chapelle particulière. Mais c'est dire aussi que, du point de vue socio-logique, l'anthropologue ne fait pas moins dans l'apostolat que le brave Père d'antan. En rendant la mission une exclusivité religieuse, on s'exempte trop facilement de l'intentionnalité prosélyte de tout contact culturel. Qui enseigne les mathématiques, par exemple, (mais il pourrait s'agir aussi de l'anthropologie) à un Pygmée n'est pas moins (dé)missionnaire que l'évangéliste qui lui

[6] Quand j'y pense, entre autres, les herméneutes, Gadamer et Ricœur, les philosophes Husserl, Heidegger (du moins celui de Schürmann 1982), Habermas et dernièrement Levinas, Marion et Sloterdijk, pour ne pas parler des linguistes comme Benveniste ou Eco, sont venus clarifier et confirmer cette conviction du Tout Culturel.

présente Jésus comme le plus libérateur des libérateurs que l'humanité a fait sortir jusqu'ici de son sein. Si vous objectez que ce n'est pas du tout pareil, puisque nous *savons* que 2+2 font vraiment 4, là où nous devons *croire* que Jésus libère, je vous répondrais 1. Que vous imposez ainsi sur le Pygmée une dichotomie entre « croire » et « savoir » que sa langue ignore totalement et que sa logique n'a pas à reconnaître nécessairement ; 2. Qu'à votre tour vous ignorez aussi bien le Dieu qui selon Descartes aurait pu vouloir que 2+2=5 que le mathématicien Gödel qui a définitivement prouvé en 1932 que n'importe quelle proposition (mathématique) présuppose un positionnement qui, ne pouvant pas être démontré, exige un acte de foi primordial ; et 3. Qu'il faut bien que vous vous fassiez à l'idée que les mathématiques ne sont pas moins une construction intra-culturelle que n'importe quel autre phénomène humain : un quidam *in illo tempore* ne les a pas inventés « hors culture » pour se demander après coup, ce qu'on pourrait bien en faire – d'emblée et d'office elles ont servi à l'une ou l'autre cause culturelle (des causes, en outre, qui n'étaient pas toujours les plus nobles – puisque dans un de leurs supposés lieux de naissance, elles ont permis aux propriétaires fonciers de la Mésopotamie de bien délimiter leurs terres privativement et ont continué à aider des artificiers d'hier à rectifier leurs tirs ou aux capitalistes anonymes d'aujourd'hui de créer des comptes numérotés en Suisse – des causes auxquelles les Pygmées n'ont pas d'intérêt évident à souscrire. .

Comme le mathématicien, l'anthropologue a le droit de trouver qu'en attendant mieux on n'a probablement pas fait meilleur que sa bonne nouvelle à lui. Après tout il ne manquerait que ça : que celui qui œuvre à la reconnaissance d'autrui ne pourrait pas être reconnu à son tour ! Mais cela ne l'empêche pas de devoir fonctionner en missionnaire et par le fait même en démissionnaire. Il n'y a pas de surplomb, pas d'expertise idéologiquement innocente, rien que du politiquement correct ou incorrect (Singleton : 2004 chp 3). En absolutisant leur raison d'être moderne, c'est ce que ne semblent pas avoir compris les Touraine, Sokal et autres Bricmont. Pour des esprits laïcs, « la libre pensée » est un pléonasme. Car penser autrement que selon la Raison Scientifique serait retomber dans la superstition ou la stupidité. Mais ab-solutisée, coupée de tout ancrage culturel, la Raison se montre tout aussi inquisitoriale et intolérante que la Révélation. « Etre raisonnable » peut donner lieu à pluralité de rationalités. Primitif ou (Post)Moderne, on peut avoir ses raisons, mais jamais La Raison.

Un esprit scientifique, évidemment, ne voit pas les choses ainsi. Pour lui, si le clergé est en voie de disparition, c'est à cause de l'apparition du scientifique. Ce serait l'essor de la Science qui a sorti l'enseignement supérieur des ornières du trivium et du quadrivium pour le mettre sur les rails qui mènent désormais et définitivement en direction de la Réalité des Choses. De toute évidence, ces dernières, pour le scientifique sont de deux ordres : celui pur et dur de la Nature *versus* celui nettement plus mol (Moles : 1995) de la Culture. S'il ne s'agissait que d'une simple question de division du travail ou d'organisation académique au Nord, je pourrais y souscrire, du moins provisoirement, car je rêve d'une réorganisation du monde universitaire autour d'un Faire Sens global. Là où le bât blesse à mort, c'est que la co*opéra*tion[7] universitaire avec le Sud se fait foncièrement en fonction du Projet Occidental. Loin de dialoguer avec les Projets non Occidentaux en vue de l'élaboration d'un Projet Inédit, le monde universitaire occidental impose son *Opus Magnum* à tout le monde. En exportant ses dichotomies institutionnalisées, notamment entre les sciences naturelles et les sciences humaines et au sein de celles-ci entre histoire et sociologie par exemple, la mission du coopérant universitaire n'est pas moins impérialiste aujourd'hui qu'autrefois la (dé)mission civilisatrice du clerc chrétien.

Il y a une dizaine d'années j'ai vécu un exemple on ne saurait plus éloquent de cette incompressible incompatibilité entre Nos lieux et les Leurs. J'ai reçu dans mon bureau de Louvain un *mganga* congolais (mais sachant lire Aristote et Heidegger dans le texte) qui, après des échanges sympathiques, m'a demandé de pouvoir visiter ses « homologues ». Grand fut son étonnement d'apprendre qu'ils se retrouvaient non seulement cantonnés parmi les sciences naturelles (eux dont le métier serait selon lui une herméneutique de l'humain), mais dans une Faculté établie dans une banlieue bruxelloise à trente kilomètres du campus où nous nous trouvions! « Comment est-ce possible de faire comme si se sentir mal dans sa peau ne résultait pas essentiellement du fait que son corps social était mal en point et que ce malaise même était du à un milieu vital perturbé ? ». Par conséquent, une coopération universitaire qui établirait ou rétablirait une Faculté de médecine en Afrique, isolée non seulement des Facultés de Psychologie et de Sociologie, mais des Instituts de l'Environnement, ferait dans un néo-colonialisme qui ne serait ni mieux ni pire que l'ancien. La coopération universitaire en général n'est pas moins foncièrement une entreprise de conversion que le prosélytisme fondamentaliste. Ce qui, pour appeler un chat un chat, implique qu'un anthropologue qui collaborerait à ce projet ferait preuve, au mieux, d'un opportunisme cynique, et, au pire, d'une complice ethnocidaire (Singleton 2004).

[7] Etymologiquement, qui co-opère, « œuvre ensemble » (*cum* + *opus/opera*) soit à la réalisation de ses œuvres, soit à la promotion de celles d'autrui, soit à la co-invention d'un Ouvrage commun.

Le fait de trouver tout à fait naturel, sinon cette délocalisation géographique de la médecine, du moins sa localisation physique du côté des sciences naturelles montre que les dégâts causés par notre paradigme « Nature *versus* Culture » ne sont pas purement idéologiques. Il n'empêche que les relents de ces derniers traînent encore dans notre atmosphère anthropologique. Ma génération se croyait affranchie du complexe d'infériorité dont avait souffert la génération de Durkheim et Radcliffe-Brown, au vu du supposé sérieux objectif des sciences exactes. Mais peu d'entre nous se rendaient encore compte que la science n'était pas moins un *fait* culturel que n'importe quel autre phénomène humain. A cette époque, C.P. Snow, en parlant de « deux cultures », le scientifique et les humanités, avait radicalement plus raison qu'il ne l'imaginait. Car si les choses dont s'occupent les scientifiques, malgré leur étiquetage comme « naturelles », ne sont pas moins des construits culturels que les « faits » (*facta*) humains, alors les sciences exactes constituent un phénomène culturel foncièrement au même titre que les sciences humaines. Ce n'est que grâce à une des distinctions les plus piégeantes de notre philosophie pérenne (substance *versus* accidents), que les scientifiques exemptent leur substantifique moelle de l'approche sociologique. Pour eux, les sociologies seraient tout au plus capables d'aborder des aspects accidentels tel que le prestige dont jouit le scientifique ou la répartition politique des subsides. Or les travaux de terrain réalisés et théorisés par un Latour (1995) n'ont fait que confirmer une thèse qui était déjà épistémologiquement acquise : les sciences (les mathématiques incluses) à l'instar de n'importe quel jeu de langage ou de société, sont un pur produit culturel.

Si c'est le cas (et si ce n'est pas le cas il faut le prouver), il devrait aller de soi que si nous continuons à nous faire publier dans une prose « scientifique » au mieux passe partout, c'est simplement faute de pouvoir écrire en poètes (comme un Graves (1947) l'exigeait). Car si nous imaginions que le genre littéraire imposé par des revues savantes nous rapprocherait davantage de la Vérité Objective des Réalités Elles-mêmes, nous ne serions pas sortis de l'auberge à l'enseigne « Réalisme Naïf », bien qu'elle ait été fermée depuis belle lurette par Kuhn (1970), Feyerabend (1979) et autres Fourez (1988)[8]. C'est plus qu'une simple question de style. S'il y a une once de vérités dans notre cercle herméneutique des trois « l » - le tourner en rond entre lieux, logiques et langages – alors il faut non seulement bien distinguer entre la forme du discours hégémonique et celle du parler subalterne, mais aussi les associer en termes de rapports de force. Là où l'Esclave se doit d'être bilingue (savoir communiquer entre dominés mais aussi avec le dominant), le Maître peut se contenter de sa langue maternelle. (C'est peut-être pourquoi si peu d'anglophones en général et d'américains en particulier ne parlent que l'anglais.) Obéissant à la logique rationaliste, le langage parlé dans des milieux hégémoniques progresse de manière aussi linéaire que prosaïque puisque c'est seulement ainsi que le dominant a justement l'impression de dominer les choses et les contextes. Par contre, épousant davantage la complexité du vécu, rusant avec lui, le parler subalterne est nettement plus riches en tournures surprenantes et images suggestives (à ce propos de Certeau 1980 serait à relire).

Je ne fais que camper un vaste champ de recherche sociolinguistique, défriché par des pionniers comme Bernstein (1971 – il fut un des maîtres à penser de Mary Douglas), mais où l'anthropologue se situe plus dedans qu'il ne se situe du dehors. Certes tout le monde ne peut pas s'improviser poète. Donc un simple manque d'imagination pourrait justifier la pénurie de « métaphores vives » (Ricœur : 1975) dans nos manuels. Par contre, si nous sommes persuadés qu'un savant se doit de s'exprimer de manière littérale et non pas figurée, alors il faut que nous nous expliquions, justement, avec un Ricœur et un Gadamer pour qui le langage métaphorique est primordial. Il se peut que, à l'instar des nutritionnistes américains et leurs 2800 calories censées être absolument indispensables à la survie, ces éminents épistémologues se trompent. Mais alors puisqu'on peut montrer des Africains bien en vie avec 1800 cal. par jour, il faut démontrer que la vérité anthropologique ne *se réalise* pas idéalement de manière expressionniste, mais doit être re-présentée littéralement.

Si la métaphore est primordiale, c'est que le réellement réel est singulier – un autre fait paradigmatique que nous avons du mal à intégrer dans notre philosophie et pratique disciplinaire. Un « air de famille », comme l'aurait dit Wittgenstein (mais ajouterait l'anthropologue 'il n'y a rien de plus culturellement conditionné que la famille!), persuade mon esprit occidental qu'il est plausible de « transférer » (c'est l'équivalent latin du grec *méta+pherein* ou « métaphore ») une partie significative de ce que je sais de Pierre à Paul et puis à Paulette et ainsi de suite jusqu'à la frontière qui sépare ce que ma culture a décrété être « l'humain » de ce qu'elle considère constitutif de « l'animal » (Singleton 2002a[9]). Mais ce transfert de particulier à particulier à un casier général ne doit pas se faire au détriment de l'irréductible singularité initiale.

---

[8] Pour d'autres références cf. Singleton 1997.

[9] Quand j'y pense, il devient clair que l'anthropologie kononGo ignorait aussi bien nos dichotomies d'ordre psychologique entre corps et âme que leur amont moral (la matière (mauvaise) *versus* l'esprit (bon)) et métaphysique (une nature humaine ontologiquement identique en tout homme dès sa conception jusqu'à sa

C'est ce bon sens nominaliste que nos élucubrations anthropologiques tendent à escamoter ethnocentriquement. Nous aurons beau affirmer que des essentialisations nous donnent des boutons, nous continuons à agir comme si des sens singuliers « faisaient signe » (*signum facere*) en direction de significations plus substantiellement sensées. A quoi sert-il de présenter chaque cas comme un cas à part entière quand, en définitive, nous les représentons comme renvoyant à des choses plus cruciales et causales ? Les particuliers disparaîssent dans un décor fait de processus et de principes. Chez les Wakonongo j'ai participé quasiment chaque soir à des palabres. Typique fut le problème déballé par la fille du chef : « Mon mari me bat pour un oui ou un non ! ». Typique aussi fut la recommandation faite par son père, président du conseil informel des notables, à son beau-fils convoqué pour l'occasion : « La prochaine fois, ne la tape pas si fort» ! Fort de ce genre d'expérience, j'avais déjà conclu à l'époque que la nécessité vitale de maintenir un strict minimum de cohésion communautaire, ne permet pas à certaines cultures de jouir du « luxe » que représente notre défense inconditionnelle et la promotion jusqu'auboutiste des droits individuels. Malgré les guillemets (indicatifs d'un soupçon naissant quant à l'égologie excessive de la Modernité), j'étais convaincu d'avoir mis le doigt sur le fin fond explicatif d'un ensemble d'événements épiphénoménaux. Mais sans qu'elle soit une illusion, il y a lieu de se demander en anthropologue à la fois quel est le statut onto-épistémologique de ce genre d'optique et à qui et comment elle pourrait bien servir. Puisqu'ils le vivaient, les WaKonongo avaient-ils besoin de concevoir l'enjeu aussi abstraitement (même si mon affirmation abstraite n'est que d'une généralisation catégorique et aucunement d'une substantialisation structurelle)? En sciences naturelles, une fois sa loi établie, le matériel expérimental ne sert plus et ne sera campé que sommairement dans une publication scientifique. Par contre, en sciences humaines, n'y a-t-il pas quelque chose d'inhumain à confiner, au mieux dans un simple ancrage anecdotique tous ces autrui qui nous ont donné tant à penser? En physique, confrontés à leur cause constante, les cas concrets ne figurent et ne fonctionnent que comme des résidus empiriques. En anthropologie, il faudrait éviter de donner l'impression que face à ce qui est dit les structurer en profondeur, les humains n'apparaissent que comme des déchets superficiels ! On a reproché à la génération précédente d'anthropologues d'avoir tu l'identité de leurs informateurs dans leurs publications, mais leur part dans le partenariat interculturel que nous préconisons est-elle plus belle? Entre *natura*lisme et *nomina*lisme il faut bien choisir. Réduisant l'altérité à une simple variation accidentelle sur une essentialité transculturellement identique, le premier parlant du Mariage ou de la Médecine, n'a pas à nommer les mariés ou les malades. Le second, par contre, est une affaire de noms propres et non pas de notions communes et surtout pas de causes profondes.

Impliqué, parfois à fond, dans des dizaines de cas de possession, si j'ai essayé de personnaliser leur présentation (Singleton 1977b), je dois néanmoins avouer que je les rapportais à des constantes telles que le conflit intergénérationnel ou les tensions propres aux foyers polygames qui prenaient le dessus explicatif sur les instances illustratives. Or la causalité constitue un exemple de plus de nos allant de soi ethnocentriques. Faute d'espace, je ne pourrais pas problématiser l'enjeu davantage ici ni faire mieux que présenter très sommairement ma solution. Il ne s'agit pas tant de reconnaître l'existence d'autres conceptions culturelles de la causalité (Singleton 1994), que d'envisager la possibilité de l'inexistence phénoménologique de la causalité même (Marion 1997). Faisons une distinction fondamentale entre « com-prendre » et « con-naître ». D'un côté, il y a le « prendre pour soi » (*cum+prehendere*) par des abstractions conceptuelles – cette agressivité analytique a lieu dans le champ clôturé par notre culture autour d'une faculté que notre anthropo-logique désigne comme de la raison ou de l'intellection. De l'autre, il y a le « naître avec » le surgissement phénoménal de l'autre dans toute sa singularité irréductible et irréversible. En tant que vécu de *con-naissance*, l'intégralité incompressible du déroulement concret de cette rencontre ne se laisse décomposer en éléments distinctement *compréhensibles* qu'après coup et, en outre, selon les découpages que telle ou telle culture considère crédibles. Au niveau primordial de la connaissance, la singularité phénoménale[10] fait qu'on ne peut pas parler de cause et donc d'*effet* mais uniquement d'*événements*.

Cette proposition épistémologique donne lieu concrètement à un tiraillement entre la compréhension et la connaissance anthropologique. D'une part, l'anthropologue, pour comprendre et faire comprendre autrui et sa culture, est condamné à les coincer dans des carcans conceptuels qu'il sent et sait intrinsèquement incapables de faire pleinement justice à la liberté de mouvement et d'expression rencontrée sur le terrain. Afin de rendre son

---

mort). Cela leur permettait, entre autres, de trouver l'existence d'hommes-lions plausible (Singleton 1989) et de faire comme si seul l'aîné (voire l'ancêtre) était enfin pleinement humain (d'où l'alignement des vieilles sur les vieux et un certain allant de soi de l'infanticide).

[10] La Pensée Sauvage, bien au-delà de la compréhension du général (notre essentiel), prétendait connaître le concret (leur événementiel). Grâce à la divination, il était possible de savoir qui avait téléguidé l'éléphant qui avait écrasé hier précisément ton grand père et non pas le mien qui pourtant l'accompagnait.

compte rendu compréhensible, il se voit obligé de venir à bout de l'intensité intersubjective qu'il a vécue par des notions scientifiques et savantes censées renvoyer à des réalités objectives (la structure de la possession ou la fonction de la sorcellerie). Mais avec un peu de chance philosophique, il peut finir par soupçonner que ces réalités, loin de représenter le réellement réel, ne sont en fait que des réalisations objectivées. D'autre part, malgré leur problématisation disciplinaire, les expériences vécues garderont toujours pour tout anthropologue digne de ce nom ce que Gabriel Marcel appelait leur irréductible identité « mystérieuse ». Par cela, un des maîtres à penser de Ricœur, ne visait pas ce qui dépassait la raison (comme le « mystère » de la Trinité) ou, ce qui déraisonnable, la contredisait. A l'instar du *mysterium fidei* des Pères de l'Eglise qui, calqué sur le vécu initiatique des rites à mystère païens, incarnait une adhésion entière et non pas de l'information incroyable, le terme « mystère » renvoie à cette épaisseur existentielle de toute expérience singulière (modeste ou monumentale) intrinsèquement irréductible à n'importe quel saisi ontologique et objectif. De la première nuit où on a *connu* l'amour, on ne peut pas extraire une conceptualisation de la sexualité qui en camperait la quintessence, ne laissant que des résidus empiriques sans signification aucune. La différence entre *comprendre* et *connaître* est aussi simple mais aussi différente que ça ! Qui connaît chemine en continu avec autrui, vit une co-naissance plus ou moins intensément sympathique, mais toujours particulièrement épaisse et (é)mouvante et dont l'irréductible intégralité reste intrinsèquement insécable.

En conséquence, un discours anthropologique entièrement « compréhensible » mais totalement « méconnaissable » serait à mes yeux non seulement sérieusement tronqué, mais singulièrement trompeur : le conçu rendrait nul et non avenu le vécu qu'il fut *donné* à l'anthropologue de vivre. Car loin d'avoir été cueillies par Nos soins exclusifs, nos *data*[11] nous ont été offertes gracieusement par Eux. Le fait de s'être longuement formé au préalable, d'avoir pris l'initiative pour se rendre sur son terrain et de devoir y travailler dur pour ne pas rentrer les mains vides, induit dans le chef de l'anthropologue l'impression trompeuse que ses données, c'est lui qui les a faites. Certaines cultures (tels que les Bushmen plus cueilleurs que chasseurs de Lee et les horticulteurs océaniens de Haudricourt, qui se contentent de faciliter la croissance autonome de leurs tubercules) paraissent plus programmées que d'autres à reconnaître le postulat fondamental de la phénoménologie, à savoir que « tout nous est donné ». Que l'activisme excessif typique des cultures agro-pastorales sorties de la Révolution Néolithique (Cauvin 1997) ait déteint sur l'anthropologie est une chose, tout autre chose sera de prendre cette agression accaparatrice de l'autre non seulement comme allant de soi mais comme allant pour le mieux. Loin d'être un plaidoyer pathétique pour un quiétisme anthropologique, impliquant au bas mot, plus de respect nominatif pour nos informateurs privilégiés, il s'agit d'un simple rappel à l'ordre phénoménologique des choses (Marion 1997[12]). Puisque la donation nous définit en même temps que toute chose, un peu plus d'allologie et un peu moins d'égologie ne ferait pas de tort à notre anthropologie.

Je reviendrai sur cette grille cruciale, pour le moment concrétisons nos élucubrations épistémologiques par un exemple ethnographique. En principe, les cas concrets de possession que j'ai rencontrés chez les WaKonongo, représentaient à chaque fois un *événement* épais dont j'ai pu *connaître* l'un ou l'autre élément *existentiel.* En les éditant par l'écrit ou dans l'enseignement, tout en essayant de faire écho à cette *connaissance* voire de la faire revivre, elle vire à une *compréhension* qui « réduit »[13] le caractère non reproductible de l'événementiel au statut d'*effet*, m'obligeant à remonter des cas foncièrement vécus comme *mystérieux* vers le *problème* présupposé de leurs *causes*. Mais ce faisant je m'éloigne de ce qui s'était effectivement passé, pour me retrouver piégé par un *conçu* intrinsèquement incapable de redonner toute son épaisseur expérientielle au vécu. Leur complexité constitutive rendant les événements foncièrement et non pas accidentellement inexplicables, pour les *comprendre* je dois les transformer en *effets* pour les besoins de causes factices[14]. On se doit de tout comprendre sans rien connaître ! S'il s'était servi du verbe « comprendre », Changeux (1998: 270) aurait eu tout à fait raison de rétorquer à Ricœur, qui lui parlait de mystère, qu'il n'y avait rien d'intrinsèquement inconnaissable, seulement du présentement inconnu. Car, n'en déplaise à Kant qui postulait un *noumenon* au-delà du savoir et à

---

[11] Il arrive assez souvent que des phénomènes à première vue seconds, vus de plus près, se révèlent primordiaux : le récit de vie n'est pas seulement une méthode mais une métaphysique (« vivre » c'est se réciter), la coopération implique un conflit de Projets, l'histoire ne nous arrive pas, elle nous fait naître et être ce que nous sommes, les *data* ne sont pas seulement du matériel cueilli égologiquement, mais doivent être accueillis allologiquement.

[12] A qui objecterait que j'impose mes maîtres à penser, je rétorquerais «proposez-m'en d'autres, notamment les vôtres – pourvu qu'ils aient répondu aux miens ! ». En attendant, j'ai du mal à comprendre qu'on puisse encore prétendre faire de l'anthropologie en aval comme si un Gadamer ou un Marion n'avaient rien dit en amont.

[13] Je ne saurais que trop recommander la lecture terrifiante que *Le Robert* consacre au verbe « réduire »!

[14] « La cause ne vient pas seulement après l'*effet* pour en assurer le commentaire tardif et hypothétique, mais surtout pour atténuer et nier en lui le statut d'*événement* » - du phénomène qui surgit et s'impose (Marion 1997 : 234 – les italiques sont de moi, mais mes idées sont largement les siennes).

Wittgenstein qui parlait d'un foncièrement indicible, logiquement la compréhension ne peut jamais s'avouer vaincue : qui se sait limité sait, au moins heuristiquement, ce qui le limite provisoirement. C'est pourquoi, si vouloir tout *connaître* représente une usurpation que l'autre finira toujours par renverser, la *compréhension* ne peut être qu'une prétention hégémonique.

« Comprendre » chez nous est devenu avant tout une question d'écriture. Et nous voilà confronté à une énième équivoque ethnocentrique que j'ai allègrement escamotée aussi ma vie durant. En effet, et bien que j'aie lu mon Whorf (1956) et mon Gadamer (1975 : troisième partie) et autres Benveniste, je ne suis pas sûr, loin s'en faut, que j'ai tenu radicalement compte du fait que « la configuration du langage détermine tous les systèmes sémiotiques » (Benveniste 1966 : avant propos). Car pendant des années j'ai non seulement supposé qu'on pourrait traduire *mganga* en gros comme « guérisseur » au lieu de « clairvoyant remédiateur », mais surtout, victime de l'opposition indo-européenne entre « sujet/substance *versus* verbe/action », j'ai cru que *uchawi* représentait La Sorcellerie quintessencielle, ne devenant, à l'instar de La Magie, bonne ou mauvaise qu'après coup, dans le feu de l'action concrète. Désormais je suis persuadé que la racine du terme renvoie non seulement à un agir intentionnel plutôt qu'à une chose même concrète (telle que le « witchraft substance » des Azande), mais que le préfixe « u », loin de permettre une abstraction essentialisante, ne fonctionnait chez les WaKonongo qu'en tant que généralisation heuristique provisoire. En attendant de pouvoir mettre un nom sur le sorcier (*mchawi*) qui leur en voulait à mort, ils étaient bien obligés de soupçonner une menée malveillante (*uchawi*). Bien il soit peu probable qu'ils aient été au courant, mon interprétation initiale d'*uchawi* incarnait une imposition hégémonique.

Soit dit en passant c'est ce même héritage aristotélicien qui a permis à l'Eglise de s'excuser pour l'Inquisition comme d'un accident de parcours quand une intolérance intransigeante est le prix non négociable de toute institution qui se croit mandatée par Dieu (ou le Destin – c'est du pareil au même) pour imposer la Vérité objective des choses (sur)naturelles. Mme Thatcher parlait du visage humain du capitalisme, comme si le capitaliste n'envisageait que lui-même. Profiter d'un surplus extorqué de travailleurs pour faire plus de profit encore n'est pas un Choix de Société innocent qui ne deviendrait bon ou mauvais qu'après coup – d'emblée et d'office, comme la croissance financière même, ce Projet est éthiquement équivoque.

A vrai dire la faute est davantage le fait de ses successeurs que du Stagirite lui-même, car chez Aristote la substance relève de la singularité. C'est pourquoi que nous disions que chaque cas est un cas à part entière, nous sommes d'authentiques aristotéliciens sans le savoir. Le problème c'est que comme les disciples d'Aristote, à l'affût de l'essentiel, nous ayons du mal à le croire. Ne devrait-on pas prendre à la lettre les limites des analyses qui ne peuvent qu'être conjoncturelles ? J'ai voulu aider mon voisin immédiat chez les WaKonongo à investir davantage dans des cultures de rente en lui rapportant de Tabora de la tôle ondulée qui lui aurait épargné la corvée que représentait la réfection annuelle d'un toit en chaume au moment où il fallait mettre le paquet dans le travail des champs. Il refusa mon offre – de peur que les vieux, jaloux, téléguideraient de nuit des hyènes mystérieuses dévorer les entrailles de sa femme ou de ses enfants. A l'époque, fin des années 1960, j'interprétais ce cas comme une « bonne » illustration des croyances traditionnelles comme frein au développement. Dix ans plus tard, les crises se succédant au Nord et le développement de tout le monde au Sud devenant plus que problématique, les données m'ont donné à penser en termes de sécurité sociale. Qu'avait été la crainte de mon voisin sinon l'écho d'un postulat de solidarité intergénérationnelle : tant que tout le monde n'est pas en mesure de se permettre le luxe de la tôle ondulée, personne n'y aura droit. Mais cette considération peut-elle être extrapolée à cerner une prétendue Sorcellerie ut sic et en soi ? Ne doit-elle pas rester foncièrement contextuelle ? A Pekine, dans la banlieue dakaroise, des coopérants belges avaient réussi un projet de santé grâce à un tas d'initiatives idiosyncrasiques (dont l'implication poussée des notables locaux dans la gestion des stocks pharmaceutiques). Mais malgré les efforts de la Coopération Belge d'en faire un modèle, le projet n'a jamais fait tache d'huile. Ne faut-il pas tirer une leçon pareille quant à la validité globalisable de nos analyses ponctuelles ?

Mais quand j'y pense, plus équivoque encore que mon incapacité d'encaisser le fait que les mots non seulement sont des choses, mais font naître et être les choses dont ils parlent, fut ma minimisation de l'écart entre l'oral et l'écrit. De nouveau j'avais lu mes Goody et mes Ong (1982). Et pourtant ce n'est que tout dernièrement que je me suis rendu compte à quel point les (r)apports humains (« religieux » inclus) ont été et restent foncièrement interlocutoires (Singleton 2009b - quitte à y inclure avec Jousse (2008) des formes de communication autres que purement verbales). Sur le terrain, je n'ai pas tenu suffisamment compte qu'en passant de l'écrit à l'oral on change d'univers et donc de réalités ou mieux de réalisations culturelles. Prenons le seul cas des esprits. Depuis le pli visuel pris déjà par les Grecs, nos entités transcendantes, pour l'essentiel, se contentent d'apparaître. Lors de la première série d'apparitions à Lourdes, la Vierge n'a rien dit, et à la demande de ses compagnons de savoir à quoi Elle ressemblait, Bernadette, la visionnaire, une paysanne du type plutôt méditerranéen, répondait que la

Reine du Ciel avait l'aspect d'une reine de beauté nordique. Lourdes n'est pas l'exception qui prouve la règle : à Fatima, au Portugal, ou en Belgique, à Banneux et à Beauraing, Marie se montre[15] telle que des jeunes de conditions modestes l'imaginent et quand elle parle c'est quasiment pour ne rien dire – il faut prier et faire pénitence.

Le contraste avec ce qui se passe dans des cultures quasi- exclusivement orales est frappant. Les WaKonongo connaissaient un esprit appelé Katabi, mais les réponses qu'ils me donnaient quant à ses apparences étaient tout aussi confuses que contradictoires – pour les uns il était énorme, blanc et unijambiste, pour les autres petit, poilu et rougeâtre. Ce n'est que bien après mon retour que je me suis demandé pourquoi aucun MuKonongo n'avait jamais cherché à représenter Katabi (et ses semblables) sous forme sinon d'une statue réaliste, au moins d'un fétiche rudimentaire et pourquoi je n'arrivais pas à me faire une idée claire et distincte de sa nature à partir des informations reçues. Pour finir, la réponse m'a paru toute simple : il n'était jamais venu à l'esprit d'un MuKonongo ni de représenter Katabi visiblement ni de savoir ce qu'il était en et pour lui-même. Dans une culture aussi foncièrement orale que celle des WaKonongo, la seule chose qui importait était d'entendre, de la bouche de la personne qu'il possédait pour l'occasion, ses exigences et surtout de les exécuter : « Offrez-moi un poulet, ou la sécheresse sévira de plus belle ». Yahvé n'avait-il pas dit à Moïse, « ce que je suis, c'est mes oignons, en attendant : voici les dix commandements ! » ? Levinas aurait bien raison : de l'Infini on ne saurait rien (sa)voir, sauf qu'il faut se montrer tout aussi responsable que lui. Si je m'étais contenté d'encaisser la philosophie et pratique konongo du monde selon le (seul) registre de l'Agir éthique plutôt que de l'enregistrer (exclusivement) en fonction de l'être ontologique, je l'aurais peut-être mieux comprise[16]. Pour toute chose, je voulais savoir *ce que* ils en savaient, là où, en fait, ils n'en savaient rien et même ne voulaient rien en savoir – ce qui leur importait le plus c'était de faire comme il fallait pour en sortir vivant. Le cas de Katabi me rappelle aussi une « chose » que je n'ai comprise que sur le tard (2010) : cette interlocution qui, en oralité, identifie le religieux est toujours asymétrique (même les jumeaux en Afrique ne dialoguent pas d'égal à égal), a ses limites péremptoires et performatives, atteintes dans la possession prophétique (*pro-femi* « parler pour »), interloque le porte-parole (Singleton 2009b).

Paradoxalement si j'ai renoué avec l'oralité et donc l'interlocution, c'est à cause de ma fréquentation ces dernières années d'archéologues spécialistes de l'art rupestre et d'historiens ciblant des luttes iconoclastes. A leur insu, ils m'ont fait prendre conscience des préjugés « visualistes » de la culture occidentale en général et de notre approche anthropologique en particulier (Singleton 2010, 2011b). De la théorie platonicienne[17] à la vision béatifique en passant par l'anthropologie désormais visuelle, tout n'est question que de voir (le juger et l'agir faisant figure de suppléments éventuels). Rien de plus ethnocentrique que l'observation participante : la participation étant limitée, l'observation voyeuriste de l'expatrié a suscité l'exhibitionnisme indigène. L'observation participante a quelque chose d'un oxymore : « observer » c'est avoir l'autre à l'œil, le garder à vue et donc l'objectiver, là où « participer » c'est prendre part (mais sans nécessairement cause et partie) tout en laissant sa part à autrui ; il serait moins ethnocentriquement équivoque d'encaisser l'autre comme on écoute de la musique, et plus phénoménologiquement correct de le recevoir tel qu'il se donne. Il est permis de spéculer (si on me permet ce lapsus !) sur ce qu'aurait pu être une anthropologie purement orale et d'envisager (comme l'aurait dit Levinas) une anthropologie post-visuelle.

Ce que ça coûte de devenir anthropologue

Afin d'éviter d'être ensorcelé, mon évêque tanzanien avait décidé de fêter son jubilé avec une année d'avance. Débarquant dans les paroisses sans crier gare, les fidèles devaient improviser une fête en son honneur. A Inyonga, la paroisse des WaKonongo, les catholiques avaient spontanément mis en scène le parcours clérical, de l'école apostolique à l'évêché, en passant par les séminaires, petits et grands. Sur le parvis, à la lueur des feux, un gamin loqueteux et pieds nus quittait le foyer parental pour revenir « une année » après, vêtu d'un short kaki, espadrilles aux pieds – et ses parents, le voyant venir au loin, de se demander qui était ce jeune étranger bien fringué ; puis d'aller en retour, de pantalons en chemises, de soutane noire en soutane violette, de lunettes de soleil et en chaussures cirées, le clan se montrait de plus en plus émerveillé mais écrasé par l'éloignement d'un des leurs de ses humbles origines... Dieu sait, et encore, comment l'histoire se serait terminée, si mon évêque était devenu sinon Pape du moins cardinal!

---

[15] Le caractère physiologique de ces (dé)monstrations a fasciné un anthropologue (Firth 1973 : 230sq et le Sacré Cœur) et un philosophe (Sloterdijk 2002 : 135sq et Catherine de Sienne).

[16] Il est vrai néanmoins que le poids même des phénomènes m'a obligé à identifier leur *Weltanschauung* (« vision du monde » !) comme une praxis.

[17] Mais Aristote aussi dans le premier paragraphe du premier livre de ses Métaphysiques remarquait qu'en règle général « nous préférons la vision (*oran*) à tout autre sens »

S'il est vrai que devenir anthropologue peut représenter même pour un occidental, une certaine déculturation et réinculturation certaine, il y a lieu de s'enquérir sur le coût caché qu'un MuKonongo aurait dû payer pour se retrouver anthropologue. Se convertir au catholicisme ne lui avait pas coûté grand-chose – resté foncièrement paysan, il avait même gagné à l'échange : ses nouveaux interlocuteurs se montrant à l'occasion plus producteurs de pluie que les anciens (Singleton 2010b). Mais mon parcours de Rome[18] à Oxford, « home to home » ou presque, qu'était-il par rapport à la distance qu'il aurait dû couvrir et au dépaysement qu'il aurait dû consentir pour atterrir dans notre monde anthropologique ? Mon insertion en francophonie oblige, j'ai dû renoncer à une langue indo-européenne hégémonique et en apprendre une autre devenue nettement plus subalterne. Mais que penser d'un Hopi, contraint d'abandonner un processus, la pluviation, pourtant phénoménologiquement tout ce qu'il y a de plus plausible, pour un produit des plus factice, la pluie ? Loin de moi évidemment toute velléité monopoliste. J'assume aussi toute l'ambiguïté qu'il peut y avoir non seulement à manger la main qui vous a si bien nourri, mais à commencer à mettre en doute la salubrité du menu au moment ou des nouveaux venus se mettent à table pour la première fois. Puisque ne relevant pas directement de sa juridiction et ayant vécu au ras des pâquerettes villageoise, le vieil évêque tanzanien de Tabora me confiait une fois son amertume face à l'attitude désinvolte des jeunes missionnaires... lui qui avait fait preuve d'une obéissance totale à ses supérieurs blancs d'antan voyait ses décisions contestées désormais par la génération actuelle des expatriés, lui qui avait attendu si longtemps de pouvoir profiter des privilèges du haut clergé (dont des souliers avec des boucles argentées et des chaussettes violettes) sentait qu'on se moquait de ces joyeusetés devenues désuètes en Europe. Au moment même ou mes parents, prolétaires de souche, avaient enfin arraché à l'aristocratie le privilège de manger du pain blanc, voilà que l'élite se (re)mettait à manger du pain gris ! Je comprends donc que des Africains (et des femmes) qui ont enfin cassé le monopole exercé sur la discipline par des vieux mâles blancs, ne voient pas d'un bon œil mon sciage de la branche sur laquelle ils (et elles) se sont à peine assis. Le problème dépasse et de loin le seul domaine de l'anthropologie académique. Du côté de l'émancipation féminine, par exemple, à part celle que le Vatican se garde dogmatiquement (mais on pourrait penser encore à la Formule 1 !), les chasses réservées aux mâles dominants sont tombées entre les mains des femmes. Désormais, en plus des matadores et des pugilistes, des prêtresses et des policières, il y a des femmes cheftaines d'Etat, capitaines d'industries multinationales et même directrices d'institutions internationales dont le FMI. De mon vivant, j'ai même pu côtoyer de près ou de loin, des femmes maîtresses anthropologues comme Margaret Mead, Lucy Mair ou Mary Douglas (avec qui en simple néophyte subalterne j'ai échangé des publications). Mais, à moins que le sport de combat, la spécialisation dans le sacré, le pouvoir politico-policier, le marché de dupes capitaliste et l'arène académique (où, entre autres, les anthropologues se débattent), loin de n'être que des réalisations d'une Révolution Néolithique foncièrement macho-patriarcale (Cauvin 1997), soient le reflet de la condition humaine tout court, il était permis de rêver que l'arrivée massive des femmes sur la scène aboutirait non pas à faire les choses (un peu) autrement, mais a faire tout autre chose. Car le sport non agonique, des organisations sociales à base d'autorité et non pas de pouvoir, des associations non lucratives, à base d'un souci d'autrui (*MAUSS* 2008) généreux sinon gratuit (Singleton 2009c ; *MAUSS* 2010) et des approches d'autrui moins inconsciemment ethnocentriquement ethnocidaires, existent bel et bien et n'attendent que d'être rendues paradigmatiques (sinon hégémoniques !).

Le développé, devenu décroissant, aura beau avouer sa mauvaise conscience des privilèges dont il profite toujours, il aura du mal à en dissuader ceux qui ne rêvent que de goûter au fruit défendu. C'est le drame et le dilemme de tous ceux qui ont réussi à se joindre aux plus distingués, comme l'aurait dit Bourdieu (1979), tout en devant se contenter d'une distinction de seconde zone : des Harkis et des Gurkhas aux sacristains devenus plus catholiques que le Pape en passant par des serviteurs de luxe qui investissent dans des esclaves bas de gamme (Meillassoux 1975).

Ceci dit, et tout en sympathisant avec les collègues et amis africains qui ont réalisé le safari de l'ancestralité indigène à la (post)modernité occidentale, je ne peux pas m'empêcher de me demander pourquoi les plus grands d'entre eux se trouvent majoritairement dans nos grandes universités et rarement sur les campus africains. Je ne pense pas non plus au coût matériel mais au prix moral et mental du voyage de l'Afrique ancestrale vers l'Occident anthropologique. Il ne doit pas être nettement moins coûteux que celui consenti par le clergé africain de l'Eglise romaine et que seuls l'un ou l'autre mutant comme l'archevêque Milingo a fini par refuser de payer (Haar 1992). C'est un prix que, restés sur place, les prophètes et pères fondateurs d'églises indépendantes du continent n'ont pas du payer.

Bien que le cas soit largement sinon purement hypothétique, il est interpellant de se demander à quoi un MuKonongo, candidat pour notre anthropologie, devait renoncer. Dans une de mes premières publications

[18] Où j'avais défendu une thèse sur Teilhard de Chardin et Albert Camus en 1966.

« scientifiques » (Singleton 1979a), au vu de l'emploi récurrent et tous azimuts du terme *dawa* dans le quotidien konongo, j'avais analysé ce que je prenais alors pour une curiosité ethnologique : en deçà de toute théorisation et hors toute référence transcendante, les WaKonongo faisaient preuve d'un optimisme pragmatique à toute épreuve. Le terme swahili d'origine arabe (son équivalent bantou étant *uganga*) était employé pour indiquer « indistinctement » des phénomènes que nous distinguons comme truc technique, astuce pratique, remède médical, rite magique et même réponse philosophique. Le noyau sémantique de cette polysémie évoquait la conviction konongo que peu importe le problème (des maux de tête à un manque de pluie en passant par la prévention du vol), il y avait toujours quelqu'un qui non seulement connaissait la solution (*dawa*), mais qui pouvait l'activer. A l'époque, j'avais assimilé l'approche konongo aussi bien au sens pratique de Bourdieu qu'à la praxis marxiste – tous les deux venant après ou jouant des jeux de langages seconds par rapport à la raison théorique. Aujourd'hui, de la même manière que j'ai pu mettre en parallèle leur a-théisme « primitif » à notre « Non ! » théo-logique postmoderne (Singleton 2007c), je dirais que les WaKonongo vivaient cette primordialité de l'Agir qui a encore du mal à percer même dans nos cénacles philosophiques. Plus généralement, conscient désormais de l'excentricité de notre philosophie et pratique du monde, avec ses relents judéo-chrétiens (tels que la monomanie militante et le manichéisme moralisateur) et ses raccourcis gréco-latins (entre autres une anthropo-logique des plus simplistes et une cosmo-logique des plus délétères), je me demande quel intérêt j'aurais en tant que MuKonongo à renoncer à ma propre vision et valorisation des choses ? Quand malgré la multiplicité mouvante des éléments qui m'identifient (entre autres mon ombre, ma chair, mon souffle vital et mon répondant ancestral) j'en sors plus que vivant, pourquoi devrais-je me sentir, en âme spirituelle, étincelle divine, provisoirement emprisonné, par ma faute aussi bien que par un Péché Originel, dans un carcan charnel ? Pourquoi devrais-je trouver que l'anthropocentrisme occidental, même allégé par le principe anthropique, représente désormais un *nec plus ultra*, reléguant mon allologie animiste avec mes artefacts aux vitrines du Quai Branly?

En lisant l'un ou l'autre de nos manuels introductifs, MuKonongo mais anthropologue en herbe j'apprendrais avec qui et quand l'anthropologie a démarré, mais ce que je continuerais à ignorer c'est pourquoi et où elle a commencé. Or L'Anthropologie n'est pas née plus par accident en Occident que La Médecine... pour la bonne et simple raison que tout phénomène humain est substantiellement et non pas accidentellement culturel.

Pourquoi surtout devrais-je non seulement télescoper socialisation avec scolarisation, mais la forme supérieure de celle-ci avec l'endoctrinement des cinq années bolognaises requises actuellement pour un M.A. en anthropologie? MuKonongo contemporain, quand les contemporains de Jésus lui faisaient confiance (ou pas) sur le champ, je me demande pourquoi les Pères Blancs, avant de baptiser mes ancêtres, leur ont imposé quatre années de catéchuménat pendant lesquels ils apprenaient par cœur le catéchisme de Trente – le résultat n'étant peut-être pas mieux que la récitation du Coran par des écoliers qui ne comprennent pas l'arabe. Pourquoi l'abandon de la mystagogie pour cette (in)formation purement intellectuelle ? S'inspirant des rites à mystères (pourquoi les missionnaires avaient-ils ignoré nos rites d'initiation ?) les Pères de l'Eglise inculquaient la foi grâce à un « faire faire » plus qu'à un « faire comprendre ». Dans la basilique paléochrétienne de Carthage, les néophytes descendaient un escalier, plongeaient dans une piscine, remontaient de l'autre côté pour assister à un véritable banquet : ce n'est qu'ensuite que le mystagogue leur expliquait qu'ils avaient été immergés dans le Christ afin de pouvoir manger son corps et boire son sang.

Pourquoi, pour devenir anthropologue, dois-je désormais subir ces cinq années de lavage /gavage de mon seul cerveau quand la logique humaine des humains avec qui j'aurais affaire est aussi sinon surtout une question d'engagement éthique, d'expériences émotives, d'expressivité esthétique ? N'y a-t-il pas quelque chose d'étriqué, de surréel même, dans le choix (hégémonique) de former l'esprit des médecins, des enseignants et autres anthropologues en l'absence de malades, d'élèves et d'indigènes – au risque de voir les intéressés imploser lors de leurs premiers contacts avec les « objets » de leurs études ? Il ne s'agit pas seulement de limiter le temps de formation. (En six mois, une douzaine de tutorials suffisait pour former des anthropologues à Oxford et quid du fait que non seulement les Pères Fondateurs l'étaient mais que la plupart des grands anthropologues sont des autodidactes ?) Il s'agit de remettre la charrue à sa place congrue, de privilégier la pratique du terrain par rapport à la théorisation académique. S'il arrivait à notre MuKonongo d'étudier à Louvain il serait sans doute sidéré d'apprendre à quel point le terrain y fut autrefois déconsidéré. Albert Doutreloux, fondateur du premier laboratoire d'anthropologie louvaniste, grâce entre autres aux facilités que je pouvais lui offrir à l'époque au Sénégal, envoyait ses anthropologues en herbe sur le terrain après seulement deux mois de formation. Mais il s'est fait sérieusement rabrouer par Mgr Massaux, son Recteur Magnifique, pour s'être conduit en agent de voyages plutôt qu'en fournisseur de théories. C'est vrai qu'il nous a fallu souvent en rapatrier un tiers après 24 heures pour des raisons sanitaires, un autre tiers faisant du tourisme à la ferme, et le tiers restant se trouvant initiés à l'anthropologie dans la mesure où, à leur retour, ils sentaient

douloureusement l'écart qui séparait l'épaisseur de leurs expériences vécues de la rédaction obligée d'un rapport de stage.

Et nous voilà de nouveau devant un choix de notre société qu'elle a du mal à problématiser : non seulement l'évaluation, mais une évaluation écrite (Singleton 1999a). A juste titre, bien qu'elles ne soient pas toujours en mesure de la rejeter, les sciences humaines résistent à l'imposition d'une culture d'évaluation où la rentabilisation amorale des affaires déteint désormais sur la générosité des idées et sur la gratuité de l'art en attendant son extension aux rapports humains tout court. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de paradoxal, d'un côté, à militer contre cette imposition par le dehors d'une hiérarchisation des qualités humaines en fonction d'une quantification des citations incapable d'apprécier la perle rare et l'émergence en marge de l'inédit, et, de l'autre, à continuer d'évaluer nos anthropologues en herbe en fonction surtout de l'écrit ? Même à supposer (*dato non concesso*) que l'anthropologie doive rester dans le monde universitaire, il est permis de rêver de, voire de réaliser des évaluations plus équilibrées et plus équitables : il m'est arrivé de coter le documentaire produit par un étudiant cinéaste à 80% et le modeste « mémoire » qui l'accompagnait à 20% (pourquoi ne pas permettre à des gens moins doués pour l'écrit de présenter (aussi) une BD, un dialogue à la Platon ou une pièce de théâtre ?) ; à Dakar, j'ai parfois constitué la note finale de mes étudiants à partir du tiers que je attribuais, du tiers que les intéressé(e)s s'estimaient mériter, et du tiers donné par les autres étudiants. « Du populisme démissionnaire » remontraient des collègues, mais comment revendiquer sa liberté de peuple périphérique et la refuser à ses propres subalternes ?[19] Enfin et surtout je me suis toujours efforcé d'évaluer de manière « évangélique » : à l'étudiant que je sentais n'avoir reçu que deux talents, mais qui m'en rendait trois, je donnais 16 au lieu du 14 auquel il avait académiquement droit, par contre, à l'étudiant que je savais en avoir reçu cinq mais qui n'en redonnait que 4 je donnais aussi 16 au lieu du 18 qu'il aura pu avoir. Ce ne sont là que quelques exemples excentriques, mais qui parlent à la fois de l'ambiguïté ethnocentrique de nos procédures d'appréciation académiques et de leurs possibles atténuations.

Pour finir, en tant que MuKonongo (mais il pourrait s'agir tout aussi bien d'un Chinois ou d'un Aborigène), qu'est-ce que je gagnerais ou perdrais à force de vouloir devenir un anthropologue à l'occidentale ? On entre en culture comme on entre en religion. En quittant une certaine théo-logique pour l'anthropo-logique certaine, j'ai dû me réinculturer, mais la distance parcourue et le dépaysement que j'ai subi n'ont rien de comparable aux équivalents requis d'un MuKonongo qui se convertirait à notre anthropologie. J'ai bien connu un jésuite camerounais, Eboussi Boulaga, qui avait sérieusement secoué le monde missionnaire catholique en proposant un moratoire de dix ans suivi par une éventuelle reprise de contact qui permettrait aux expatriés de se repositionner par rapport à la créativité des églises locales. Y a-t-il dans notre Maison Anthropologique un anthropologue africain pour nous dire poliment « laissez-nous en paix pendant dix ans, puis revenez nous rejoindre si ça vous dit ou au vu dégâts encaissés par votre anthropologie, faire vos adieux définitifs » ? En effet, une anthropologie authentiquement africaine pourrait être encore plus différente de la nôtre que les nouveaux mouvements religieux du continent le sont par rapport aux Eglises du vieux monde. Le comble serait que la masse des anthropologues « provinciaux » au Nord qui questionnent la mainmise sur la discipline de l'un ou l'autre centre établi à Paris ou à Londres, se comporterait à leur tour en hégémons à l'égard d'anthropologues « indigènes » prospectant les voies d'une anthropologie alternative et inédite.

Un des traits caractéristiques d'un groupe hégémonique est l'absolutisation de son allant de soi et l'anathématisation de tout ce qui conteste l'ordre qu'il a établi à son profit. L'anthropologie n'échappe pas à cette loi. Convaincus par leurs mérites d'être les défenseurs attitrés d'une intentionnalité identitaire faisant figure et fonctionnant comme un noyau dur qu'ils naturalisent autant que les membres du magistère surnaturalisent le dépôt de leur foi (*depositum fidei*), nos pontes et mandarins traitent en hérétiques et schismatiques tous ceux qui dévient du chemin tracé d'avance par la tradition disciplinaire. Même Dumont, avec tout le respect qu'on lui doit, fulmine contre les enfants terribles qui, à l'instar des malades infantiles du communisme de Lénine, compromettent l'avenir serein et scientifique de l'anthropologie. Or, en principe, un centre n'est pas moins construit en culture que sa périphérie. Les mêmes causes peuvent paraître bonnes aux uns et mauvaises aux autres, mais ce qui est impossible, c'est de naître et être sans cause aucune. Si des cas paraissent hors limites et des causes perdues, ce ne peut être que par rapport à des limites fixées par des causes ayant provisoirement gagné. On comprend que des esprits plus rangés soient dérangés par l'engagement enragé

[19] J'avais intitulé l'enquête réalisée en 1974 pour la hiérarchie catholique du Nigeria « Let My People Go... » - les évêques se plaignaient de la pression vaticane, mais se comportaient en monarques absolus à l'égard du clergé, les curés voulaient se libérer de l'emprise épiscopale, mais ne lâchaient pas de lest du côté « empowerment » des laïcs... et ainsi de suite : chaque « peuple » (les vieux et les jeunes, les hommes et les femmes, les autochtones et les immigrés...) se croyant dominé par le pouvoir hégémonique, mais dominant ses propres subalternes.

d'un Jaulin ou par le dépit « politically » peu correct d'un Turnbull, mais en anthropologie (surtout en anthropologie !) il ne devrait jamais être question d'opposer une neutralité normale à des aberrations anomiques. Le comble serait de prendre des vitesses acquises pour des apogées orbitales, des conventions culturelles pour des lois naturelles... d'imaginer que tout le monde est culturel, sauf moi ! Quand Dumont, par exemple, dit sans plus que les Anglais sont des nominalistes, sur le continent le non dit de Monsieur Dupont risque d'être une incrimination des excentricités insulaires par rapport à une normalité qui n'a d'autre nom que la nature même. Mais, à juste titre anthropo-logique, les sujets de sa gracieuse majesté seront tentés de mettre des noms tels que métaphysique, idéalisme ou phénoménologie (Passmore 1968) sur ce prétendu allant de soi anonyme. A une philosophie ou l'autre, nul n'échappe. Tant que vous n'avez pas clarifié et déclaré la vôtre, comme l'a fait un Olivier de Sardan (2008), nous ne pouvons guère échanger sur le fin fond de l'anthropologie. C'est pourquoi je veux bien que vous qui me lisez n'ayez pas lu mes maîtres à penser philosophiques ou qu'ils ne vous aient pas convaincu, mais ce que, par principe (philosophique !), je ne peux pas admettre, c'est que vous vous imaginiez dans le mille puisqu'innocent de toute philosophie. Mieux vaut un philosophe qui sait qu'il peut se tromper qu'un philosophe qui s'ignore royalement.

Allologie vs égologie

Significativement, mon correcteur d'orthographe laisse passer « égologie » mais refuse « allologie ». Et pourtant il s'agit là de la véritable ligne de partage des eaux culturelles : d'un côté, Nous et notre égo-logique foncière, de l'autre, Eux et une allo-logique fondamentale. « Other Cultures » de Beattie (1966) était le titre interpellant de notre manuel à Oxford. Il faisait du métier d'anthropologue un « faire connaître et reconnaître » les visions et valorisations du monde élaborées ailleurs et autrement qu'en Occident. Néanmoins, et bien qu'il serait anachronique de les incriminer, manquaient à mes maîtres d'alors 1. La conviction[20] que l'Autre était irréductiblement autre et n'était pas une variation mineure ou anticipation primitive de ce Même qui avait atteint son apogée définitif dans la civilisation moderne; 2. La conscience que la « mission » anthropologique qu'ils imaginaient avoir choisie n'était pas métaphoriquement moindre mais métaphysiquement équivalente à l'apostolat religieux puisqu'elle répondait en profondeur à cet appel de l'Autre constitutif de tout être humain[21]et donc représentait une véritable « vocation » ; et 3. Une problématisation *philosophique* des phénomènes de la Reconnaissance et de l'Altérité.

« Philosophique » et non pas simplement psychologique. Bien qu'elle puisse l'induire, l'allologie se trouve en amont de l'altruisme. D'autre part, ne pas jouir d'un minimum d'égocentrisme serait psycho-sociologiquement suicidaire – aussi bien pour le soi que pour la responsabilité que les autres exigent de lui. Que l'égotiste soit un névrosé ou non, que l'égoïste soit vicieux ou non ne sont pas des enjeux de cette onto-épistémologique typiquement occidentale, conventionnellement créée par Socrate et consacrée par Jésus, rendue métaphysique par Descartes et moralisée par Rawls (2007a). Pour l'égologue tout part initialement de et revient de droit au « je ». Qu'il s'agisse du soi tout seul du solipsiste qui a du mal à rejoindre autre chose que lui-même (son corps inclus) ou de l'individu néo-libéral qui ne se rapporte contractuellement à autrui et à autre chose que selon ses intérêts, peu importe quand c'est « moi » qui suis l'unique responsable de tout qui me concerne. Pour l'allologue, par contre, « je » résulte de l'autre. Avant d'effectuer quoi que ce soit, je suis affecté par l'autre. Bien que plausible psychologiquement (que serais-je sans ma mère et les miens ?) et nécessaire socio-économiquement (impossible de tirer mon plan tout seul), cette allologie est aussi sinon surtout onto-épistémologique. Ontologiquement, le réel *est* relationnel. Ce qui fait que « je », incarné en continu dans mon corps propre et inculturé d'instant en instant dans ma situation sociohistorique, « je » ne peux ni naître ni être sans que l'autre y soit, d'emblée et d'office, pour quelque chose. Epistémologiquement, s'il est vrai que je dois *faire* un sens des données disponibles, non seulement je les reçois plus que je ne les réalise, mais je ne peux pas en disposer comme bon me semble : les données donnent à penser mais pas n'importe quoi. Si tout le monde est témoin de ce qui lui arrive, *a fortiori* doit-il faire écho aux événements surgis à sa rencontre.

Soyons clair : l'égologie et l'allologie ne sont que des idéaux-type à la Weber. A ce titre ils correspondent encore moins au vécu que le cliché collectivisme (primitif) *versus* individualisme (moderne). Il n'empêche qu'au ras des pâquerettes phénoménologiques, l'Occident (et avec lui notre anthropologie) a choisi de partir d'un en soi qui ne se rapporte à autrui qu'après coup, là où la plupart des cultures non-occidentales ont opté pour un

[20] C'est vrai qu'elle fut déjà celle de Herder – un pionnier du « tout culturel » mais qui ne figure pas toujours à sa juste place parmi nos Pères Fondateurs.
[21] Marion 1997 : 366sq – pour ce phénoménologue devenu académicien, le thème de l'appel n'est pas purement poétique mais profondément philosophique.

réel qui serait primordialement dual ou relationnel[22]. Que ces Choix comportent des coûts cachés, que ces Projets provoquent des effets pervers, qu'à la limite l'individualisme occidental soit un luxe aussi équivoque que régional (pris sur le dos des subalternes et un pont trop loin pour l'humanité) que l'allologie ne soit que nécessité faite vertu, peu importe : les faits sont là – Nous pensons sinon « l'un *ou* l'autre » au moins « l'un *puis* l'autre », Eux « l'un *et* l'autre » (et non pas « l'un *est* l'autre »). En l'occurrence, « Eux » sont « mes » Africains. La praxis konongo se retrouvait à mi-chemin entre l'allologie absolue d'un monisme où le soi n'est autre que l'Autre (que celui soit Dieu, le Nirvana ou l'Histoire) et l'égologie exclusive du monadisme solipsiste (où l'autre finit par n'être que le soi lui-même). L'allologie africaine n'est ni théologique ni téléologique. D'un côté, s'il est vrai que l'altérité qui me définit est faite d'une multiplicité hiérarchique, logiquement, en passant d'un autre inférieur à un autre supérieur, on aboutit à un Autre faisant figure et fonctionnant comme Symbole Suprême. Mais que celui-ci ait été identifié à « Dieu » n'est le fait que de certains peuples à certaines périodes. L'Autre Transcendant peut tout aussi bien être l'Ancêtre des Africains ou le Progrès des Modernes que l'Infini de Levinas. De l'autre, bien que l'asymétrie intrinsèque des (r)apports entre le soi et l'Autre[23] doive jouer souvent en sa faveur, idéalement, à chaque fois, elle est non seulement acceptée mais acceptable sans que ses acceptations singulièrement situées prennent leur signification véritable au vu d'un Seul et Unique Sens Global. C'est justement l'absence de ce Sens et la présence d'une incompressible pluralité non seulement imaginable et possible, mais souvent réalisée *de facto* qui fait qu'on n'est pas acculé à choisir entre l'égalitarisme individualiste et le collectivisme totalitaire. Si « être égal » est synonyme d'une homogénéisation certaine des (r)apports humains (tel que, par exemple, le partage fifty fifty des tâches de formation ou de cuisine entre les générations et les genres) alors il équivaut aussi suicide social ! Car dans des sociétés complexes, seule une division du travail (et donc une certaine stratification hiérarchique, idéalement équitable en termes socioéconomiques) est viable. Si « être plus apte » que d'autres dans telle ou telle domaine c'est « y être meilleur (*aristos* en grec) », alors même en démocratie il faut avoir moins peur que Périclès à parler explicitement d'aristocratie (Loraux 1993 : 194).

L'activisme égologique, faisant partie de notre climat culturel autant que l'air même que nous respirons, nous éprouvons de mal à en devenir critiquement conscient. Puisque c'est nous qui prenons l'initiative de partir sur les terrains de nos choix et puisque nous y travaillons dur[24] pour constituer notre matériel brut, il ne nous vient pas immédiatement à l'esprit que notre terrain c'est des gens (élus, comme le Peuple de Dieu, à leur insu !) que notre travail c'est enregistrer les paroles et le parler de nos interlocuteurs, que nos données sont justement des dons. Que serait Malinowski sans les Trobriandais ? Enlevez mes WaKonongo et je ne serais plus ce qu'ils m'ont fait. Si je cherche à me rattraper ainsi en me montrant reconnaissant après coup, je ne suis pas poussé dans le dos par du pathos sentimental, mais par une phénoménologie pure et simple (celle entre autres d'un Levinas et d'un Marion). J'ai débuté cette section en parlant de la nécessité de problématiser l'Altérité *et* de la Reconnaissance. Mais en fait les distinguer c'est déjà s'enliser dans l'égologie. La reconnaissance dont tout le monde (re)parle depuis peu[25] est surtout celle qui m'est due ; il est peu question d'acter le fait allologique qu'étant d'abord connu par l'autre, je me dois de le reconnaître à mon tour. Une anthropologie allologiquement responsable reconnaîtrait que l'Autre était avant moi, est venu à ma rencontre et sera encore là quand je ne serai plus.

Il n'est pas possible ici d'épaissir davantage l'égologie foncière de notre anthropologie - peu ou pas de travail en commun (du moins pas aussi intensément solidaire que le piochage en équipe auquel j'ai participé en Ukonongo) ; des publications qui, loin de ces danses funéraires où nous ne faisions qu'un seul corps, ne sont collectives que parce qu'elles regroupent un tas de contributions individuelles ; une initiation disciplinaire qui au lieu de niveler les néophytes ensemble face à l'autorité ancestrale, les individualise (très) distinctement en vue d'une (dés)agrégation académique ; la poursuite (obligée) d'une carrière personnelle parfois au prix non seulement des collègues et amis, mais même d'une vie familiale « normale » ; un individualisme *sui generis* qui terroriserait un allologue, mais que nous avons non seulement intériorisé mais aussi idéalisé.

L'allologie bien tempérée, tout en positivant la rencontre réceptive sur la conception accapareuse, n'implique pas la pure passivité d'une représentation qui se veut simplement réaliste. Loin de ne devoir que re-présenter aussi

---

[22] L'intentionnalité de Husserl est à mon départ (avec son dépassement du soi cartésien : on ne peut pas être conscient si ce n'est au même moment conscient de) et Marion à mon arrivée

[23] Je ne suis évidemment pas le seul ni le premier à constater que même en amont de la mégarde aussi bien le regard que les égards sont inégaux (Le Pichon 1991) – la mouvance des « Cultural Studies » (Grossberg et alii 1992) ne parle que de ça.

[24] « Field work » renvoie à un Choix de Société qui, en fétichisant le travail (Gorz 1990; Meda 1998)) nous fait oublier qu'il ne s'agit pas « foncièrement » de terrain, mais de (r)apports humains.

[25] Cf. les numéros spéciaux de *Recherches Sociologiques* (1992) et du *MAUSS* (2004).

exactement et entièrement que possible les données que j'ai reçues d'autrui, l'anthropologue a *à faire* avec ce à quoi il a eu affaire. Mais cela est vrai de n'importe quel rapport humain. Le tout, en redonnant tout leur poids aux phénomènes qui s'offrent à nous, c'est de renoncer à cette prémisse de la philosophie occidentale qui a longtemps eu pignon sur rue, à savoir que c'est le soi qui est le seul responsable du sens qu'il faut donner aux choses qu'il suscite ou qui surgissent chemin faisant.

L'anthropologie autrement ou autre chose que l'anthropologie ?

J'arrête ici mes (ré)tractions assez abruptement, non pas faute d'imagination - le manuscrit continue encore pour une bonne vingtaine de pages - mais parce qu'il me semble quand on y pense en anthropologue qu'une autre anthropologie paraît possible et même devra inévitablement voir le jour [26]. S'il doit y avoir non seulement un post-religieux mais un post-scientifique, il n'y a pas de raison que l'anthropologie connaisse un après. Une première chose qu'on pourrait se demander très sérieusement serait : cette anthropologie doit-elle continuer à revendiquer sa place dans un monde universitaire de plus en plus complice de l'immondialisation en cours. Elle n'y est pas née et elle pourrait y être en train de rendre son âme. Il fut un temps (dont j'ai l'impression d'avoir connu la fin), où l'université hébergeait, en plus des doux rêveurs et des fils à papa, à la fois des savants au savoir bénédictin, gratuit mais sidérant et surtout ce strict minimum de mutants marginaux sans lequel une société se sclérose suicidairement dans une pensée uniquement au service de pratiques iniques. Aujourd'hui je ne suis pas le seul à me plaindre non pas de ses manques de moyens (planifiés par ses bailleurs de fonds publics et privés), mais de son inféodation à la mondialisation néo-libéralisée. Aujourd'hui, les anthropologues auraient vraiment raison de se demander quel est leur intérêt à rester dans un monde universitaire à ce point compromis avec l'ordre (?) qu'une poignée de profiteurs cherche à établir.

Qu'on me permette un dernier ancrage dans mon propre vécu. *In illo tempore*, aussi bien des amis qui avaient déjà quitté le navire missionnaire que ceux qui se trouvaient toujours à bord m'ont demandé pourquoi j'y étais encore. Pour changer de métaphore, je faisais partie de la jeune génération de clercs qui croyaient que les fenêtres ouvertes par Vatican II sur le monde moderne pourraient aérer définitivement la Maison de Dieu. Mais avec l'arrivée à sa tête d'un Pape qui avait souffert du froid stalinien, l'Eglise de Rome refermait les portes pour se calfeutrer de nouveau dans le catholicisme clérical et conservateur auquel sa hiérarchie n'avait jamais réellement renoncé. Sans qu'on puisse les déterminer « objectivement », il y a toujours des limites au langage et à la logique qu'on peut tenir dans tel ou tel type de lieu. Réalisme psycho-sociologique oblige, si vous voulez faire l'amour et non pas la guerre, mieux vaut quitter l'armée de bonne grâce avant que vos commandants ne vous mettent *manu militari* à la porte. Dans mon cas, je me suis retrouvé dehors, puisque l'institution à laquelle j'appartenais s'était retirée des points avancés où sans doute il était irréaliste de vouloir s'aventurer en catholique romain. N'y étant plus, ce n'est plus à moi de dire si votre monde universitaire se trouve désormais un pont trop loin pour une anthropologie engagée dans une lutte libératrice (Singleton 2011). Néanmoins je pourrais au moins suggérer que des relocalisations porteuses existent. Ne parlons pas de l'essor équivoque des centres de formation privés : il se fait que, des académies militaires aux grands séminaires en passant par des conservatoires, des fondations et autres institutions non gouvernementales, il y a un tas d'organisations plus libres sinon de leurs moyens, du moins de leurs projets. Un Prix Nobel, le Père Pire o.p., avait fondé en Belgique une Université de Paix : sans attendre la nobelisation de l'un ou l'autre anthropologue, ne serait-il pas permis de rêver à un équivalent anthropologique ?

En attendant je rêve d'une anthropologie de rêve. Quand j'ai commencé à étudier l'anthropologie il était déjà question de la « repenser » (mais il est vrai que Leach (1961) y pensait à Cambridge et non pas à Oxford, l'université des causes perdues !) Maintenant que j'arrête, je me demande, en nomade postmoderne, si je n'aurais pas du penser à autre chose qu'à une anthropologie améliorée. Ce qui distingue en effet le nomadisme postmoderne du nomadisme pré ou para-moderne, c'est de savoir que l'après sera tôt ou tard tout autre que le présent. Fondamentalement, donc, notre problème n'est pas de savoir qui de Durkheim ou Weber, de Malinowski ou Mauss, de Bourdieu ou Boudon, a raison, mais de reconnaître que nous avons relativement tort d'absolutiser dans la durée des paradigmes qui, même réformés, resteront foncièrement d'origine et de nature occidentale. Vient pour toute chose un moment où il faut la remballer plutôt que de la ré-emballer.

---

[26] Faut-il le dire : si je prends mes distances par rapport à une certaine anthropologie ce n'est pas (comme l'un ou l'autre intellectuel africain a pu l'insinuer) qu'elle participe plus ou moins consciemment au viol du continent, le pillant de ses ressources humaines comme d'autres l'ont fait de ses richesses naturelles. Ces insinuations sont tout aussi insensées que sont anachroniques les accusations de collaboration impérialiste lancées aujourd'hui contre les Africanistes de l'époque coloniale (Lanternari 1974).

En matière d'une anthropologique autre, je pense à quelque chose qui seule mériterait un triple A : une Allologie Animiste et Altruiste. J'ai déjà parlé de la possibilité (actualisée par la plupart des cultures non occidentales) non seulement de partir de l'Autre ou d'y revenir, mais de ne jamais le quitter de vue. Il devrait y avoir moyen de faire de l'anthropologie de manière à ce que les autres jouent activement le rôle principal dans une pièce dont ils seraient au moins les co-auteurs plutôt que des simples figurants sur nos scènes culturalistes, structuralistes ou fonctionnalistes. Mais attention, laisser davantage de place à l'autre relève d'un paradigme allologique et non pas d'un altruisme philanthropique. Une chose est de faire preuve d'un souci d'autrui, tout autre chose est d'accepter qu'on soit plus altéré qu'altérant. J'aurais dû laisser les WaKonongo se présenter davantage eux-mêmes au lieu de prétendre pouvoir non seulement les représenter, mais les présenter comme représentatifs, en fin de compte, de tel ou tel concept anthropologique. C'est dire que l'allologie exige que l'anthropologue se comporte surtout en témoin. Certaines disciplines (dont une certaine sociologie), grâce à leurs méthodes pointues (des questionnaires, des sondages et autres entretiens dirigés), créent leurs données sinon de toutes pièces, du moins au risque de ne trouver que ce qu'elles cherchaient. Bien qu'il ait meublé son esprit au préalable, la participation observante fait que l'anthropologue est nettement plus ouverte à l'inédit que la rencontre avec l'Autre comporte inéluctablement. Je suis parti chez les WaKonongo avec l'idée d'étudier l'impact que j'imaginais la maladie du sommeil avait sur leur pratique du monde : en fait elle paraît s'être passée comme l'eau sur le dos d'un canard – par contre ils étaient très préoccupés par un phénomène de possession qui allait, par la force de leurs choses, m'occuper à fond moi aussi. C'est justement ce que l'autre choisit de lui révéler qui fait de l'anthropologue un témoin apostolique. L'autre qui l'interpelle, qui l'investit, comme l'aurait dit Buber, fait du « moi » anthropologique un « tu ». Le « Je » anthropologique ne constitue pas l'autre, il le restitue. C'est pourquoi j'ai eu à dire tout le mal que je pensais du sort étriqué réservé aux épaisseurs empiriques par leur étripage néo-marxiste et bourdieusien (Singleton 1984, 1999b). Il est permis à un théoricien de triturer ses données mais pas de les torturer[27]. Même si on croit n'avoir affaire qu'à des oignons et non pas à des artichauts, à force de les réduire on risque de les faire cramer complètement. Dans les données que nous avons pu *connaître*, il y a toujours indéfiniment plus que ce que nous en *comprenons*. Les Printemps Arabes ont montré que les Peuples ne sont jamais là où leurs empereurs hégémoniques les imaginent : si les phénomènes ethnographiques que nous avons rencontrés et recueillis pouvaient (re)parler, il n'est pas sûr, loin s'en faut, qu'ils se reconnaîtraient dans notre emprise ethnologique, tout élégamment explicative qu'elle soit.

L'allologie anthropologique est aussi « animiste » : non pas parce qu'elle serait plus respectueuse des droits des animaux ou s'ouvrirait davantage aux enjeux écologiques, mais parce qu'elle est animée par la conviction qu'en principe on doit se rapporter à toute « chose » comme à un partenaire personnel. Dans une monographie allololologique, l'interaction interlocutoire ne commencerait pas *ex abrupto* avec les parties consacrées à l'humain, mais déjà avec les membres actifs des milieux étiquetés dans nos monographies égologiques comme « animal, végétal et minéral ». J'ai eu à lire l'étude de son ethnie rédigée par un autodidacte burkinabé : il commençait là où nous terminons, i.e. en pleine allologie, avec les ancêtres, sans l'aval desquels rien ne se passerait du côte de notre Nature. Revaloriser l'oral en anthropologie serait renouer avec cette interlocution animiste où toute chose ayant son mot à dire, elle doit être traitée comme une fin en soi et non pas comme un moyen.

Lors du trentième anniversaire de la revue *Anthropologie et Société* (novembre 2007 à Québec) j'ai participé à une table ronde consacrée aux relations entre les marginaux (mutants et/ou marginalisés) du monde anthropologique et les mandarins (méritants ou pas) des centres hégémoniques (les interventions furent éditées par Daveluy et Dorais en 2009a). Sans nier qu'il peut parfois s'agir de rapports de force (aussi injustifiés que l'écart cash entre un grand cru Carrefour et un St Emilion numéroté), je crains qu'il y ait de nouveau quelque chose de trop ethnocentriquement étriqué à vouloir les soumettre à la seule grille Maître/Esclave, Dominant/Dominé, Hégémon/Subalterne.

[27] Malgré les connaissances encyclopédiques dont il faisait preuve le cas échéant (par exemple en campant des théories de religion primitive), dans ses monographies Evans-Pritchard se contentait de rapporter en pur phénoménologue ce qu'il avait non pas tant vu que reçu : « dans ses grands livres sur les Zande et les Nuer, (il) a été sans doute le premier, resté inégalé dans cet art, à décrire les faits minutieusement observés de telle sorte que d'eux-mêmes ils se fassent comprendre à un niveau d'abstraction adéquat débouchant sans effort apparent sur des progrès décisifs dans la théorie anthropologique. Chez lui, les trois niveaux d'élaboration se recouvrent dans un même jet où le talent littéraire ne laisse pas ressentir au lecteur toute l'érudition, le comparatisme implicite et la profondeur d'une analyse menée simultanément sur plusieurs paliers requis et disposant le détail concret de façon à révéler le principe général qui explique son occurrence dans le contexte évoqué... (balayant) d'un coup, sans quitter son poste d'observation, tant de spéculations fausses» (Smith 1986 : 379).

Hors de la Modernité issue de la Révolution Française, la plupart des cultures se sont organisées en fonction d'un paradigme à base des rapports asymétriques la plupart du temps acceptés puisqu'acceptables[28]. Sans impliquer Dumont, pour moi il s'agit du réalisme de *l'Homo hierarchicus* versus l'irréalisme de *l'Homo aequalis*. Loin d'être de nature conflictuelle, l'intergénérationnel à base de gérontocratie, par exemple, ne le devient que quand l'autorité des anciens perd une partie de son ancrage empirique à cause, par exemple, d'une montée en puissance inédite de la part des jeunes. Plus au fait des mécanismes de la modernité, les cadets que j'ai connus dans le Congo des villages au milieu des années 1980 ne voyaient plus pourquoi ils devaient vouer un « culte » inconditionnel à leurs seniors (morts ou vivants) – d'où une tension accrue s'exprimant par des accusations croissantes de sorcellerie lancées par les jeunes contre leurs aînés. Mais ce ne sont pas les exemples qui manquent de systèmes anthropo-logiques où le problème d'une hiérarchie hégémonique ne se pose tout simplement pas. Dans ce genre de lieu, le langage et la logique anthropologique seraient tout autres qu'ils ne le sont dans nos milieux hiérarchisés. Si on me dit qu'il ne peut s'agir que de toutes petites sociétés comme les bandes de Pygmées, les communes de Hippies à la Mary Douglas (1974) ou les communautés Guayaki de Clastres, je répondrais *quid* des millions de Nuer et autres Nilotes égalitaristes et même *quid* du supérieur d'une congrégation religieuse, censé se comporter non pas comme un monarque souverain, mais comme le *servus servorum*, un fédérateur et facilitateur à la disposition de tous ceux qui se sont mis non pas à son service, mais au service d'une Altérité transcendante? C'est dire qu'il ne faut pas chercher trop loin les modèles d'organisation alternative à l'Ordre actuellement établi en Anthropologie à base de pouvoir, de prestige voire de profit.

Plus concrètement, à quoi pourrait bien ressembler une anthropologie capable de limiter les dégâts d'ethnocentrismes inconscients grâce à son exploration de voies plus ethnocentriquement libératrices (Singleton 2011) ? Il faudrait d'abord non seulement remettre la charrue derrière les bœufs, mais (re)donner à ces derniers la liberté de labourer comme bon leur semble les terrains de leur choix. Le patrimoine anthropologique m'a non seulement paru « immatériel » dans le sens français du terme, mais surtout « immaterial » ou « peser peu » comme disent les Anglais. Ayant renoncé allègrement à l'étude du symbolisme des étuis péniens et n'étant pas particulièrement obsédé par l'inceste, je n'ai jamais cherché à me faire publier dans *MAN* ou *l'Homme*. A part quelques contributions « proprement » anthropologiques (notamment à *Anthropos*), aussi bien par choix que par devoir d'état, j'ai surtout fait d'abord dans une anthropologie « pastorale » puis dans l'anthropologie du développement et d'autres problèmes de société comme le mariage blanc ou la (dé)croissance. Je n'ai jamais souffert de cette relative marginalisation. Ce qui me peine, par contre, c'est effectivement le mépris affiché par certains mandarins à l'égard d'une anthropologie plus engagée dans des problématiques postmodernes. Je connais de près, par exemple, des revues d'inspiration anthropologique qui se trouvent en difficulté puisqu'elles favorisent la publication par des « jeunes » sur des thèmes peu orthodoxes.

Bien que des collègues non anthropologues (notamment des sciences exactes) m'aient félicité d'avoir surtout travaillé et publié dans l'interdisciplinarité, à l'encontre de la plupart d'entre eux, je n'ai jamais cru à l'émergence d'une transdiscipline qui hybriderait les sciences naturelles et humaines, anthropologie incluse : j'ai plutôt pensé à une indiscipline qui serait plus à même de faire face au flou du Flux qui nous porte toujours en avant vers Dieu sait quoi (et encore !). « Ceci » comme l'aurait dit Magritte, « n'est pas une boutade » ! Au début, ni le Christianisme ni l'Islam n'étaient des religions – l'enthousiasme de Jésus et de Mahomet énervait les uns mais excitait les autres. Par la force des choses, il y a eu un moment où l'anthropologie était un non discipline. A force de le vouloir, elle pourrait devenir un Non ! à la discipline. D'ailleurs même à son apogée monographique, elle faisait un peu tout et n'importe quoi – pour mettre en ordre académique ses données de terrain, il fallait être un peu géographe, un peu agronome, un peu économiste, un peu sociologue et enfin un peu métaphysicien. En attendant une sortie vers l'avant sinon vers le haut, il est bon de se rappeler qu'une dure loi veut que des mouvances deviennent des mouvements, que des organismes se muent en organisations, que des charismes se routinisent, que l'événementiel s'essentialise, que le conjoncturel se cristallise. En s'institutionnalisant, l'intentionnalité initialement inspirée de l'anthropologie a dû encaisser les coûts cachés de sa mise au pas disciplinaire : des terrains de chasse réservés, une panoplie méthodologique exclusive, des syllabus aux lectures imposées et des manuels « mode d'emploi », un corps constitué et un corpus patrimonial... Seul un retour-recours à l'indiscipline (faite, entre autres, d'une démythologisation des vaches sacrées et d'un désenchantement méthodologique) paraît capable de remettre notre discipline dans l'air du temps – non pas de nos temps modernes, mais du devenir tout court.

[28] Pas mal des contributions à l'ouvrage édité par Alès et Barraud (2001) et le n° 124-125 du *Journal des anthropologues* sont venues confirmer mon impression (1984) que la grille (marxiste) « dominant/dominé » en général et son application (féministe) au domaine du genre en particulier est d'une application relativement limitée... même, n'en déplaise à Bourdieu (1998) chez nous. La plupart du temps, la plupart des gens ne vivent pas leurs relations avec autrui en termes d'un rapport de force aliénant qu'il faut, sinon renverser en faveur du faible, rendre également fort (Singleton 2008).

Car la chronologie est au cœur de toute révolution anthropologique. Après s'être glorifiée, avec Malinowski, dans la seule synchronie, l'anthropologie a renoué avec la dimension diachronique avec Evans-Pritchard et Lévi-Strauss. Néanmoins, si « l'ethnographic present » (Fabian 1983 ; Gell 1992) continue à faire problème, c'est justement parce que l'historique ne fait toujours figure (comme d'ailleurs le culturel) que d'une dimension adventice. Piégés par un indo-européen où les noms ne sont affectés par le temps qu'après coup, grâce aux temps verbaux nous continuons à penser que les choses *sont* d'abord, avant d'entrer accessoirement dans l'histoire. *Nous* sommes loin d'avoir compris qu'en dehors d'un (très) hypothétique Etre subsistant immobile hors du temps, tout *est* Devenir ou Histoire.

Nous... inclus les membres de mon ancien Laboratoire qui, avec tout le respect que je leur dois et que je leur donne, sans doute à leurs corps défendant plus qu'à l'insu de leur plein gré, se trouvent désormais logés avec d'autres unités de recherche à l'enseigne de l'IACHOS : « l'Institut d'analyse du changement dans l'histoire et les sociétés contemporaines ». Plus ethnocentrique que ça tu meurs, serait-on tenté de dire ! D'abord « l'analyse académique » et non pas « l'activation d'énergies », ensuite une dissociation entre une chose « le changement » (solidifié en substance quasiment a-temporelle) localisé par la suite dans le devenir et enfin le contraste entre un passé qui, à l'encontre du présent, serait devenu de l'histoire. « Héraclite, reviens, ils sont devenus fous !».

Il a été beaucoup question dans ce texte de la nécessité anthropologique de prendre explicitement position en matière onto-épistémologique. Remontant de ce fin fond philosophique, il y a lieu de se demander enfin quelle forme conviendrait le mieux à une anthropologie autre qu'essentiellement égologique. Quoi qu'il en soit de la compréhension que sa problématisation pose, il me semble que la (re)connaissance des mystères allologiques, à chaque fois singuliers, même au niveau scripturaire, pourrait être mieux servie par quelque chose de plus poétique, de moins prosaïque. Une vérité qui importe, s'emporte. Le jargon scientifique fait disparaître le singulier dans le substantiel, le particulier dans l'universel, le cas concret dans la cause constante. L'allologie est tout autant une affaire esthétique et éthique qu'épistémologique – une affaire donc où chez Nous il y a place pour le flou artistique, l'intimation suggestive, l'expression énigmatique puisque chez Eux elle n'est articulée par une sagesse parémiologique[29]. Même avant les possibilités ouvertes désormais par l'essor de l'électronique (que serait l'anthropologie d'un homme bionique ?!) je me suis souvent dit que le peu d'illustrations photographiques insérées, par exemple, dans les *Nuer* ou *Azande Witchcraft*, au lieu d'être intégrées dans le texte et exploitées à fond, tombaient comme autant de cheveux dans la soupe. J'ai encore à lire une thèse qui s'appuie à fond sur les images (et pourquoi pas une vidéocassette) comme un Sloterdijk l'a fait dans sa trilogie. Je n'ai pas souvenir non plus (mais en vieillissant on oublie de plus en plus) que des collègues aient radicalement chamboulé mes concepts grâce au recours à des métaphores vives.

* *
*

Adieu donc non seulement à nos Centres, qui comme certaines Religions se disent « grands », mais à l'hégémonie tout court de l'anthropologie occidentale. Mais au revoir peut-être dans un autre et meilleur monde anthropologique.

Parabole pour des usagers usés de paradigmes problématiques

Dieu sait pourquoi, mais peut-être j'y avais été un peu consentant au début, *in mezzo del camin di mia vita*, je me suis trouvé embarqué dans l'exploration d'une grotte. Au début, la lumière du jour dans mon dos m'a permis un temps d'avancer d'un pas ferme. Mais petit à petit j'ai continué à marcher à l'aveuglette dans l'obscurité totale avec, en outre, l'impression que la voûte, bardée de méchantes stalactites, devenait de plus en plus basse m'obligeant de ramper à tâtons. Puis, tout d'un coup, je me suis cogné contre un grand Noir sympathique. Il marchait debout comme si de rien n'était et, avec sa torche, m'a fait comprendre que le plafond était autrement plus lisse et éloigné de ma tête que je ne l'avais imaginé. Le toit du tunnel s'élargissait même en avant. Rassuré, je n'ai ni rebroussé pas chemin ni sauté immédiatement au plafond, mais me redressant, j'ai progressé calmement jusqu'à l'énorme sortie alternative que la configuration entrevue de la caverne m'avait laissé présager. *Qui aures habet, audiat !*

[29] La marginalisation des proverbes dans notre anthropologie (les quelques recueils que j'ai eu à recenser étaient l'œuvre d'amateurs) en dit long de nouveau d'un ethnocentrisme décentré par rapport à ce qui est central pour nos interlocuteurs indigènes, dont le parler est fait massivement de locutions sentencieuses qui, à l'instar de la *phronesis* ou prudence des Grecs, sont les seules à la hauteur des situations toujours singulières.

Bibliographie

Alès, C. et C. Barraud (sous dir.). *Sexe relatif ou sexe absolu ? De la distinction de sexe dans les sociétés*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2001.

Amoukou, I et J.M.Wautelet (édits). *Croisement des savoirs villageois et universitaires. Enjeux pour le développement*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2007.

Barley, N. *The Innocent Anthropologist*, London, British Museum, 1983.

Benveniste, E. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

Bernstein, B. Class, Codes and Control, London, Routledge & Kegan Paul, 1971.

Boman, T. *Hebrew Thought compared with Greek*, London, SCM Press, 1960.

Bourdieu, P. *La distinction*, Paris, Minuit, 1979.

La domination masculine, Paris, Seuil, 1998.

Canfora, L. *Une profession dangereuse. Les penseurs grecs dans la cité*, Paris, Desjonquères, 2000.

Cauvin, J. *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture : la révolution des symboles au Néolithique*, Paris, Flammarion, 1997.

Changeux, J-P. et P. Ricœur. *Ce qui nous fait penser la nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

Daveluy, M et L-J. Dorais, *A la périphérie du centre. Les limites de l'hégémonie en anthropologie*, Montréal, Liber, 2009.

Debray, R. *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en Occident*, Paris, Odile Jacob, 2001.

Les communions humaines. Pour en finir avec « la religion », Paris, Fayard, 2005.

De Certeau, M. *Arts de faire*, Paris, UGE, 1980.

Demaret, J et D. Lambert, *Le principe anthropique. L'Homme est-il le centre de l'univers ?*, Paris, Armand Colin, 1994.

Douglas, M. *Natural Symbols*, London, Penguin, 1974.

Evans-Pritchard, E.P. *Theories of Primitive Religion*, Oxford, OUP, 1965.

Fabian, J. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, New York, Columbia Univ.Press, 1983.

Feyerabend, P. *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979.

Firth, R. *Symbols*: *Public and Private*, London, George Allen & Unwin, 1973.

Fromager, M. *Corps, Ame, Esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*, Bruxelles, Edifie LLN, 1989.

Fourez, G. *La construction des sciences*, Bruxelles, De Boeck, 1988.

Gadamer, H-G. *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1975 (4e édition).

Gell, A. *The Anthropology of Time*, Oxford, Berg, 1992.

Gorz, A. *Les métamorphoses du travail*, Paris, Galilée, 1990.

Gras, A. *Le choix du feu. Aux origines de la crise climatique*, Paris, Fayard, 2007.

Graves, R. *The White Goddess*, London, Faber & Faber, 1947.

Grossberg, L. et alii *Cultural Studies*, London, Routledge, 1992.

Haar G. ter. *Spirit of Africa: The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, London: Hurst, 1992.

Haudricourt, A.G. « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* 2, (1), 1962, pp40-50.

Journal des anthropologues, « Les rapports de sexes sont-ils solubles dans le genre ? », 124-125, 2011.

Jousse, M *L'Anthropologie du Geste*, Paris, Gallimard, 2008 (1974-1978).

Kaufmann, J-Cl. *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Hachette, 2004.

Kuhn, T.S. *The structure of scientific revolutions*, Chicago, Chicago Univ.Press, 1970.

Lanternari, V. *Antropologia e imperialismo*, Torino, Einaudi, 1974.

Latouche, S. *L'occidentalisation du monde*, Paris, la Découverte, 1989.

Latour, B. *La science en action : introduction à une sociologie des sciences*, Paris, Gallimard, 1995.

Leach, E. *Rethinking anthropology*, London, Cunningham & Sons, 1961.

Le Pichon, A. *Le regard inégal*, Paris, JClattès, 1991.

Loraux, N. *L'invention d'Athènes*, Paris, Payot, 1993.

MAUSS, De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi, 23, 2004.

MAUSS, L'amour des autres. Care, compassion et humanitarisme, 32, 2008.

MAUSS, La gratuité. Eloge de l'inestimable, 35, 2010.

Meda, D. *Le Travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris, Flammarion, 1998.

Meillassoux, Cl. *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 1975.

Moles, A.A. *Les sciences de l'imprécis*, Paris, Seuil, 1995.

Mordillat, G. et J. Prieur, *Jésus contre Jésus. Jésus après Jésus. Jésus sans Jésus.* Paris, Seuil, 1999, 2004, 2008.

Mowat, F. *Death of a People – The Ihalmuit*, 2 vols, Toronto, MaClelland and Stewart, 1975.

Needham, R. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Seuil, 1977.

Okeley, J. et H. Callaway, *Anthropology and Autobiography*, London, Routledge, 1992.

Olivier de Sardan, J-P. *La rigueur du qualitatif*, Louvain, Academia, 2008.

Ong, W.J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London, Routledge, 1982.

Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*, London, Penguin, 1968.

Pettazzoni, R. *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, Einaudi, 1957.

Recherches sociologiques et anthropologiques, Souffrance sociale et attentes de reconnaissance, 2, 1992.

Ricoeur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Sanchez, A.R. et S.L. Wong. « An interview with Chinese Anthropologists », *The China Quarterly*, 60, 1974.

Schürmann, R. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.

Sloterdijk, P. *Sphères*, Paris, Fayard, (trois volumes) Paris, Fayard et Maren Sell, 2002, 2003, 2010,

Singleton, M.

"Theology, 'Zande Theology' and Secular Theology" in *Zande Themes. Essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard*, Oxford, Blackwell, 1972, pp.130-157.

"Medicine Men and the Medical Missionary", *Cultures et Développement*, VII, 1976, 1, pp.33-52.

"Ancestors, Adolescents and the Absolute", *Pro Mundi Vita*, September, 1977a, pp.1-35.

"Obsession with Possession", *Pro Mundi Vita*, July, 1977b, pp.1-35.

"Dawa: beyond Science and Superstition", *Anthropos*, 74, 1979a, pp.817-863.

"Explorations in Ecumenical Topography", *Pro Mundi Vita*, November, 1979b, pp.1-50.

"Misère noire et vision marxiste : La médecine (néo)coloniale vue par une marxiste américaine", *Psychopathologie Africaine*, XX, 3, 1984-1985, pp.325-331.

"Mazombwe l'Homme-lion : de la métamorphose magique à la manipulation génétique", *Cahiers du CIDEP*, n°2, 1989, pp.1-87.

"Explication ethnologique", in *Faut-il chercher aux causes une raison ?*, sous la direction de R. Franck, Paris, Vrin, 1994, pp.131-155.

"L'anthropologue-fou du roi, mais pas régicide!", *Recherches Sociologiques*, 1, 1996, pp.109-120.

"Galilée, mort ou vivant? La fin de la science?", *La Revue Nouvelle*, 9, 1997, pp.58-73.

« Quand évaluer c'est dévaluer ! » *Espo-cible*, 1,1, 1999a, pp.12-14.

« Pour en finir avec la domination – l'*amor* ? » *Recherches Sociologiques*, 2, 30, 1999b, pp.202-207.

« On ne bouge plus ! Une méditation d'anthropologue sur la mobilité humaine », *Spiritus*, 1, 2001a, pp. 1-11.

« Un anthropologue entre la Nature de la Culture et la Culture de la Nature » in *Savoirs et jeux d'acteurs pour des développements durables*, sous la dir. de F. Debuyst, P. Defourny et H. Gérard, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2001b, pp.81-111.

« L'Animal Autre » in Entre l'Homme et l'Animal : une nouvelle alliance ? (J. Duchêne, J-P. Beaufays et L. Ravez édits), Namur, Presses Universitaires de Namur, 2002a, pp.159-208.

« Du culte des ancêtres à la rentabilité des seniors : une anthropologie réaliste des (r)apports du troisième âge » in *Jeunesses, vieilles, démographies et sociétés*, (sous la dir. de Fr. Gendreau, D. Tabutin et M. Poupard) LLN/Paris, Academia Bruylant/L'Harmattan, 2002b, pp.61-81.

«L'universalité de l'université » in Repenser le développement et la coopération internationale, Paris, Karthala, 2003, pp.89-107.

Critique de l'ethnocentrisme : du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-dévelopementiste, Paris, Parangon, 2004a.

« Nomad's Land – où le flux reste flou » in *Frontières. Imaginaires européens*. (dir. P.A. Deproost & B.Coulie), Paris, L'Harmattan 2004b, pp.75-115.

« Pensées nomades, penser nomade » in *Etudiants du 21e siècle*. (Fr. Hiraux ed.), Louvain-la-Neuve Bruylant-Academia, 2005, pp.87-108.

"L'ethnomédecine est-elle ethnocidaire?" in *Panser le monde, penser les médecines. Traditions médicales et développement sanitaire*. (Sous la dir. L. Pordié), Paris, Karthala, 2006, pp.53-68.

"Du 'moi réfléchi' de l'Occident au 'moi altéré' de l'Afrique" in *Croisement des savoirs villageois et universitaires. Enjeux pour le développement*. (Sous la dir. De I. Amoukou et J.M.Wautelet), Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2007a, pp.255-290.

« Dalla Psichiatria (nostra) attraverso l'etno-psichiatria (loro) alle etno-psichiatrie (per tutti)… per finire al di là di ogni psichiatria!", *I Fogli di ORISS*, n° 27/28, dicembre 2007b, pp.93-124.

« Le pillage identitaire de l'Afrique ancestrale » in *Itinéraires et trajectoires : du discours littéraire à l'anthropologie. Mélanges offerts à Clémentine Faïk-Nzuji Madiya*, Paris, L'Harmattan, 2007c, pp.263-283.

« *Homo hierarchicus* versus *Mulier aequalis* : (Un)acceptable Asymmetry ? in *Fearful Symmetries :* Essays and Testimonies around Excision and Circumcision, edited by Chantal Zabus, Matatu 37, Amsterdam & New York, Rodopi, 2008, pp.53-75.

« En marge monumentale » in A la périphérie du centre. Les limites de l'hégémonie en anthropologie, sous la dir. de M. Daveluy et L-J Dorais, Montréal, Liber, 2009a, pp. 11-24.

« Speaking to the Ancestors. Religion as Interlocutory Interaction », *Anthropos*, 104, 2009b, pp.311-332.

"Généreux mais pas gratuit", in *Vivre la gratuité. Une issue au capitalisme vert* (sous dir. P. Ariès) Villeurbanne, Golias, 2009c, pp.75-93.

Histoires d'Eaux Africaines, Louvain la Neuve, Academia, 2010b.

"Traces of the Invisibile in Africa" in *Sacre impronte e "oggetti non fatti da mano d'uomo" nelle religioni*, Atti del Convengo Internazionale, Torino, 18-20 maggio 2010a, a cura di Adele Monaci Castagno, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011a, pp. 9-39.

"Communication between Prehistoric and Primitive Man" in *Art and Communication in Pre-Literate Societies*, XXIV Val Camonica Symposium, 118 July 2011, Capo di Ponte, Edizioni del Centro, 2011b, pp.410-416.

"Pour une anthropologie de la libération", *Recherches Sociologiques et Anthropologiques*, 42, 1, 2011c, pp.45-61.

« Sacré sacré », *Entropia*, 11, 2011d, pp.57-68.

Le développement – c'est de la merde ! », *Festschrift J-P. Chauveau*, Paris, Karthala, 2011e.

« Parcours ethniques, implications éthiques », in *Investigations d'anthropologie prospective. 1 : Implications et explorations éthiques en anthropologie*, Louvain la Neuve, Academia, l'Harmattan, 2011f, pp.15-44.

Smith, P. « Le souci anthropologique », *Anthropologie. Etat des lieux*, Paris, Navarin, 1986, pp.373-388.

Sorokin, P.A. *Contemporary Sociological Theories through the First Quarter of the Twentieth Century*,

New York, Harper & Row, 1964 (1928).

Thuillier, P. *D'Archimède à Einstein. Les faces cachées de l'invention scientifique*, Paris, Fayard, 1988.

Turnbull, C.M. *The Mountain People*, London, Jonathan Cape, 1973.

Vernant, P. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1989.

Veyne, P. *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1996.

Whorf, B.L. *Language, Thought and Reality*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1956.

Questo documento è pubblicato sotto licenza **Creative Commons Attribuzione-Non commerciale 2.5**; può pertanto essere liberamente riprodotto, distribuito, comunicato al pubblico e modificato; la paternità dell'opera dev'essere attribuita nei modi indicati; non può essere usata per fini commerciali. I dettagli legali della licenza sono consultabili alla pagina http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/it/deed.it